مراد زوين

الإسلام والحداثة

مقاربات في الدين والسياسة

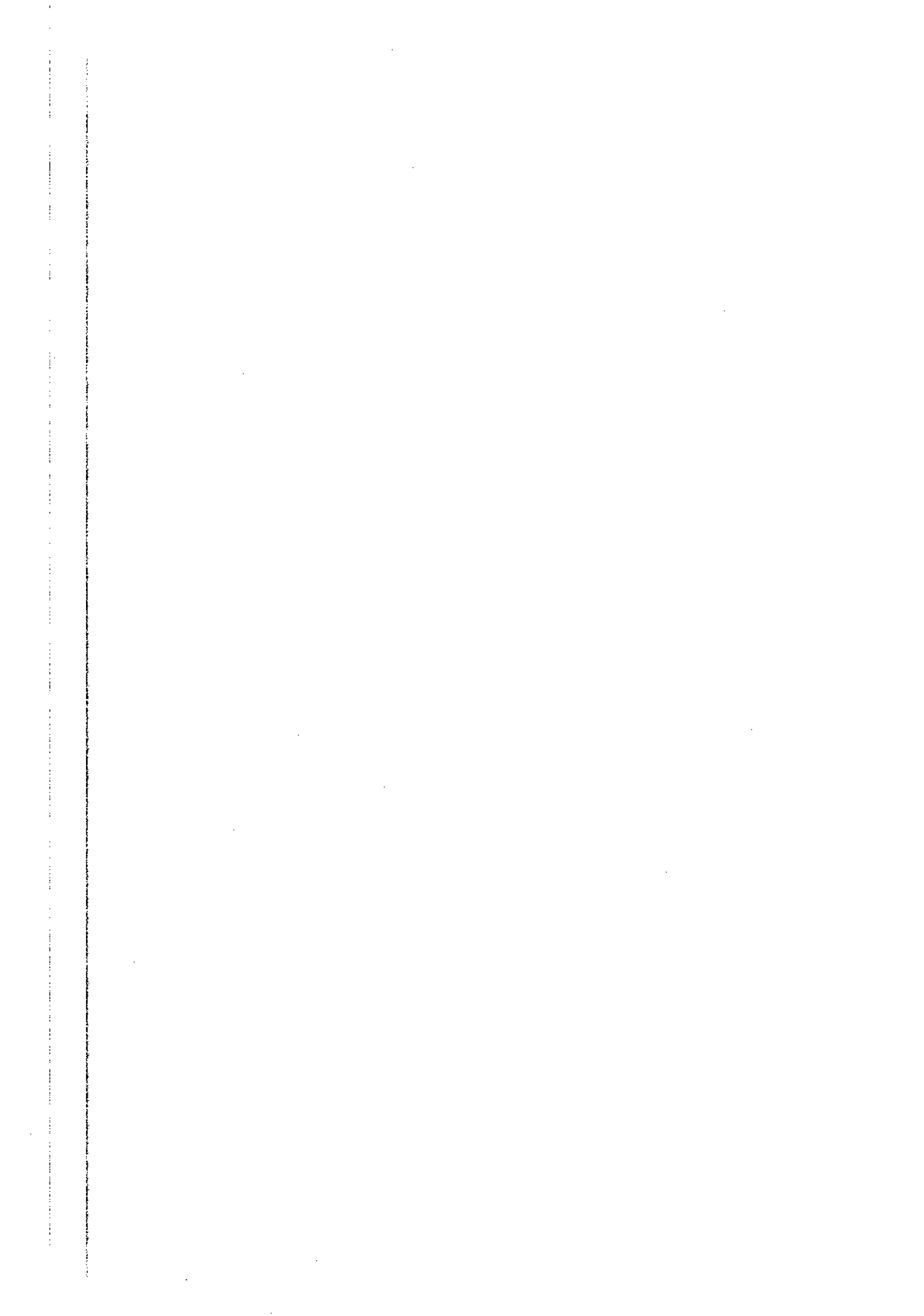




مراد زوين

الإسلام والحداثة

مقاربات في الدين والسياسة



مراد زوين

أستاذ الفلسفة بجامعة الحسن الثاني

الإسلام والحداثة

مقاربات في الدين والسياسة

محمد عبده/ فرح أنطون

محمد أركون/ محمد عابد الجابري

برهان غليون





الكتاب: **الإسلام والحداثة: مقاربات في الدين والسياسة**
تأليف: **مراد زوين**
الطبعة الأولى، 2015
عدد الصفحات: 288
القياس: 14 × 21

ISBN: 978-9953-68-747-6

الناشر: **المركز الثقافي العربي**

الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا) - 42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 303339 522 212+ - 307651 522 212+
فاكس: 305726 522 212+
Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان
ص.ب: 5158/ 113 - الحمراء - شارع جاندارك - بناية المقدسي
هاتف: 750507 1 961+ - 352826 1 961+
فاكس: 343701 1 961+
Email: cca_casa_bey@yahoo.com

مؤسسة دراسات وأبحاث
www.mominoun.com

تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير، عمارة ب، الطابق الرابع (فوق محل عبرون)
أكدال - الرباط - المملكة المغربية
هاتف: 730450 537 212+ - فاكس: 730408 537 212+
Email: info@mominoun.com

مقدمة

نجد أنفسنا اليوم، في ظلّ تفاعل مستجدات الواقع العربي لما بعد ما اصطلح عليه «الربيع العربي»، أمام تحديات قد تكون حاسمة على المستوى السياسي كما على المستوى الثقافي والفكري. تحديات تجعل الباحث يعيد النظر في الإشكاليات النظرية التي هيمنت على الساحة الثقافية منذ أزيد من قرن ونصف، وطرحت أمامه مسألة المراجعة والحسم في المنطلقات النظرية التي عولجت بها بعض الإشكاليات، إمّا من منظور أيديولوجي صرف، وإمّا بخلفيات ذات مرجعية ماضوية، في غياب كلي لمنطق التاريخ بمتغيراته.

ومن بين هذه الإشكاليات، إشكالية العلاقة بين مكونين أساسيين داخل أي مجتمع: الدين والدولة، التي تعتبر من بين أهم الإشكاليات المطروحة اليوم في الساحتين الفكرية والسياسية، وستبقى أهميتها مطروحة لزمن طويل طالما ليس من اليسير الحسم فيها في ظلّ تفاعلات الواقع العربي اليوم، والمآل الذي وصلت إليه التحولات السياسية والمجتمعية، والمخاض العسير الذي يعرفه الفكر نفسه لتجاوز أزماته وإعادة ترتيب أولوياته، من أجل مسايرة الواقع والتفاعل مع أحداثه، بالابتعاد عن «الفكر الحالم» حسب

تعبير عبد الله العروي، الذي يقفز على متطلباته إمّا إلى الأمام أو النكوص إلى الخلف.

إن إشكالية العلاقة بين الدين والدولة ليست بقضية مستحدثة في الفكر السياسي العربي، فهي طرحت عليه منذ أزيد من قرن، وخاض فيها مفكرو النهضة نقاشات وجدالات طويلة، تتضح من خلال جرد سريع لأهم المؤلفات التي تناولت هذه العلاقة منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم، والتي تنحو في مجملها في اتجاه الطرح الذي يتبنى موقف الفصل بين الدين والدولة، أو الطرح المضاد الذي يتبنى موقف الوصل بينهما. وهذه الثنائية في الرؤيا هي التي تحكمت في الفكر السياسي العربي لمدة طويلة، ويمكن اعتبارها بمثابة اختزال لتيارين فكريين سياسيين وأيديولوجيين داخل الساحة الفكرية العربية كان لهما اهتمام بمسألة العلاقة بين الدين والدولة.

إذا كان هذان التياران اليوم واضحين من خلال منطلقاتهما النظرية الخاصة بهما في تحديد الإشكالية ومرجعيتهما الخاصة وتأويلهما الخاص للتاريخ العربي والإسلامي، فالمطروح اليوم ليس هو النظر إلى علاقة الدين بالدولة من منظور الفصل أو الوصل، بل لا بدّ من منظور مختلف عن هذين المنظورين السالفين، بالبحث عن وظيفة المعتقد الديني بالنسبة إلى الفرد والمجتمع، ووظيفة المعتقد السياسي في تدبير الدولة ومكانته داخل أركان المجتمع، وبالتالي تقاطعهما كوظيفتين في المخيال الاجتماعي.

ومن خلال هذه الوظيفة إذن لن تبقى الإشكالية تتعلق بثنائية دين/ دولة، بل ستصبح ثلاثية العناصر: دين/ دولة/ مجتمع. وبالتالي ستغدو الإشكالية متعددة الفروع: فالدين لن يؤخذ فقط

كمعتقد، بل كمجال متميز له دوره ووظيفته في المجتمع كـ «ذروة السيادة العليا»، والتحولات التي عرفتها بُنياته، وكيف استطاع أن يؤثر ويحافظ على وجوده بالنسبة إلى الفرد والمجتمع.

ولن تؤخذ الدولة أيضاً كمؤسسة لها دور سيادي فقط، بل كمجال متميز لها دورها ووظيفتها كـ «ذروة السيادة السياسية» من خلال البحث في آلياتها وبنياتها، وكيف كانت علاقتها باستمرار بالعقائد الدينية، بمعنى علاقة «ذروة السيادة العليا» بـ «ذروة السيادة السياسية».

والمجتمع بدوره لن يؤخذ فقط كمجموعة أفراد في علاقات أسرية أو قبلية أو طبقية، بل في العلاقات العامة التي تربط المجتمع كمؤسسات مدنية بالدولة كمؤسسة سياسية، وبالمعتقد كمؤسسة دينية.

وبهذا الطرح لن تصبح علاقة الدين بالدولة مسألة تتعلق بمجال معرفي واحد، بل تشمل معارف فكرية متعددة، من علم الاجتماع وعلم التاريخ والاقتصاد والأنتروبولوجيا والفلسفة... إلخ، لتكون بذلك إشكالية شاسعة لا تكتمل إلا بالنظر إليها من كل الزوايا.

بهذا الهاجس، وبدون أخذ موقف جاهز من هذه العلاقة، تعاملنا في هذا الكتاب مع نصوص تناولت مسألة العلاقة بين الدين والدولة في الفكر السياسي العربي منذ الفكر الإصلاحي النهضوي إلى فكر أزمة الدولة الوطنية، وذلك من أجل الوقوف على كيفية معالجتها لهذه الإشكالية.

قسمنا هذا العمل إلى ثلاثة فصول: يتعلق **الفصل الأول** بإشكالية علاقة الدين بالدولة عند الإصلاحيين النهضويين، عالجنا فيه علاقة الديني بالسياسي من خلال محطتين بارزتين، تخص الأولى

جدال محمد عبده وفرح أنطون، والثانية تخص كتاب **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق.

وطريقة تعاملنا في هذا الجزء كما في الجزء الثاني سلكت سبيلين: **الأول** محاولة الاعتماد على المتن واستخراج موقف كل نموذج من علاقة الدين بالدولة مع إعطاء حرية التعبير للنصوص للإفصاح عن مكنوناتها، **والثاني** تم الاعتماد فيه على استخراج جوهر التفكير ومنطقه في علاقة الدين بالدولة، بمعنى هل التفكير يقف عند حدود مسألة العلاقة بين الدين والدولة أم يتجاوزهما نحو مسألة أعمق؟ وما هي آليات ومرجعيات تفكير كل نموذج؟

بهذه الطريقة لم يكن اهتمامنا بهذه النصوص الوقوف على موقف كل نموذج فحسب، وإنما كان مسعانا محاولة استخراج جوهر التفكير في مفهوم العلمانية، أو الغاية من طرح مسألة العلاقة بين الدين والدولة في شموليتها، وبالتالي المسكوت عنه من وراء موقف مناصرة العلمانية أو رفضها.

ومن خلال هاتين المحطتين والعلاقة بينهما أمكننا استخراج آلية التفكير أو منطق التفكير عند الأوائل داخل دائرة الفكر السياسي، من خلال تعاملهم مع إشكالية كان لها حضور متميز عندهم، إمّا في شكل نقاش أو سجال حول المسألة الدينية في علاقتها بالسياسي والمجتمعي، وإمّا في شكل تناول مفهوم السلطة السياسية من منظور حديث في مواجهة المنظور التقليدي لها، تؤطرهما الإشكالية الرئيسة، إشكالية التقدم التي كانت ولا تزال توجه أسئلة الفكر السياسي العربي المعاصر.

وفي **الفصل الثاني** المتعلق بإشكالية العلاقة بين الدين والدولة

عند المفكرين المعاصرين، تعاملنا مع أطروحات نظرية تختلف في الموقف والنظرة إلى مسألة علاقة الدين بالدولة عامة، والعلمانية بخاصة، وقد صنفنا هذه الأطروحات إلى ثلاث:

تتعلق **الأولى** بالطرح المدافع عن الفصل بين الدين والدولة، الذي يرى أن العلمانية شرط لتحقيق الحداثة السياسية وبوابة التقدم الاجتماعي والاقتصادي، وتناولنا بالدرس أحد المناصرين لهذا الطرح: محمد أركون.

وتتعلق **الثانية** بالموقف المناهض للفصل بين الدين والدولة، معتبراً أن العلمانية كمفهوم دخيل على الثقافة والتراث العربيين بكون الإسلام لا حاجة له للفصل لأنه دين ودنيا، وإنما مشكلة العرب تكمن في علاقة الدين بالسياسة وليس بالدولة، وقد تناولنا في هذا الطرح نموذج محمد عابد الجابري.

أمّا الأطروحة **الثالثة** فإنها تتعلق بالطرح التوفيقي، الذي يتبنى ويدعو إلى التوفيق بين الدين والدولة من جهة، وبين الحداثة والتقليد، والأصالة والمعاصرة من جهة ثانية، مبنية على أسس علمانية جديدة تنبثق من شروط وإشكاليات الواقع العربي، وقد تناولنا كنموذج برهان غليون.

وفي الفصلين معاً لم يكن همنا منصبّاً فحسب على المواقف من علاقة الدين بالدولة، بل كان همنا الأساسي التركيز على جوهر التفكير في هذه العلاقة عند مفكرين يختلفون في الظروف الزمانية والمكانية. فإذا كان النهضويون قد فكروا في هذه العلاقة في ظروف تفكك الدولة العثمانية وبداية الهيمنة الاستعمارية، فالمفكرون المعاصرون قد تناولوا هذه العلاقة في ظروف فشل مشاريع الدولة

الوطنية. في ظلّ هذا المناخ السياسي تتبعنا التحولات التي عرفتها معالجة هذه الإشكالية بصفة خاصة، وإشكاليات الفكر السياسي العربي بصفة عامة، كإشكاليات طرحت في القرن التاسع عشر وما زالت تطرح اليوم كإشكاليات مركزية في فكرنا المعاصر، بل أصبحت تطرح بإلحاح، بخاصة بعد الأحداث التي يعرفها العالم العربي وتجربة وصول جزء من حركة الإسلام السياسي إلى موقع القرار.

أمّا في **الفصل الثالث**، فقد انصب اهتمامنا بالبُعد النظري لمفهوم الاختلاف في علاقته بالهوية، من خلال مفاهيم العلمانية والغيرية والدولة المدنية في الفكر العربي المعاصر.

فإذا كنا قد قمنا بعملية تحليل المواقف المختلفة لمفهوم العلمانية في الفصلين السالفين، ففي هذا الفصل حاولنا استخراج تعريف له بُعد شمولي كتصور للعالم والحياة الاجتماعية في ارتباط بعملية تحديث بنيات المجتمع العربي، أي كمفهوم إجرائي لا يقتصر على البُعد السياسي فحسب، بل كذلك الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

ولقد تسلحنا بالنظرة النقدية نفسها في تناول مفهوم الغيرية في الفكر العربي والإسلامي من خلال نماذج تجسد تمثلاً ونظرة للآخر في علاقته بالأنا كهوية، ما ساعدنا على استنباط عمق الاختلاف داخل الوحدة.

وفي المحطة الأخيرة وقفنا على التأصيل النظري لمفهوم الدولة المدنية في أصوله النظرية مع فلسفة الأنوار، وعقدنا مقارنة بينه وبين بنية الدولة وأسسها عند العرب، بوصفها من عوائق التحديث في المجتمعات العربية.

تمهيد

أصول فكرة العلمانية

ظهرت مسألة العلاقة بين الدين والدولة في الفكر السياسي العربي كإشكالية في ظروف تشكل مفاهيم وإشكاليات الفكر النهضوي، حيث عكست التوجه الجديد للفكر والثقافة عامة ولامست مشاكل المجتمع العربي في صورته الجديدة، بعد خلخلة بنياته التقليدية بعنف في أحيان كثيرة (دخول الاستعمار)، وطرح هذه المسألة يعبّر في حدّ ذاته عن دخول الثقافة العربية والإسلامية في مسار جديد فرضته ظروف وتحولات المجتمع العربي في ارتباطه بتحولات النظام العالمي في اتجاه الهيمنة الاقتصادية والسياسية والعسكرية. . . إلخ.

في ظلّ هذه الظروف ستعيش الثقافة العربية والإسلامية «هزة عنيف» ستدفعها نحو إعادة النظر في أسسها ومفاهيمها ومنطلقاتها النظرية قصد تحديثها وعصرنتها لتتمكن من مواجهة الآخر، أي المستعمر، ثقافياً وحضارياً. وتحت ضغط هذه الهزة ستتشكل أهم مفاهيم وإشكاليات الثقافة العربية الحديثة، والتي ما زالت الثقافة المعاصرة مرتبطة أشد الارتباط بهذه الإشكاليات، وما زال المثقف العربي اليوم يحاول صياغة أسئلة جديدة وإشكاليات مرتبطة بواقع

العالم العربي في بداية هذا القرن وبخاصة بعد أحداث ما يسمى بـ «الربيع العربي»[1].

وقبل تتبع كيفية تعامل المفكرين العرب مع إشكالية العلاقة بين الدين والدولة والأهداف من طرحها في الفكر السياسي العربي، رأينا من اللازم أن نلقي نظرة ولو سريعة على ظروف إنتاج مفهوم العلمانية في الغرب، وكيف طرحت مسألة العلاقة بين الدين والدولة معتمدين على الجانب الثقافي والتحولات التي عرفتها الثقافة الغربية ولحظة تشكلها، وبالتالي دور المثقف في بناء المفاهيم الثقافية الغربية الحديثة، من خلال الصراع ضد الكنيسة، وفي خلق سلطة ثقافية جديدة تحكمها قوانين وضوابط خارجة عن سلطة الدين.

إن الخطأ الذي نقع فيه عادة عند الحديث عن الثقافة الغربية الحديثة، هو أننا نكاد نجزم أن فكر الأنوار هو منطلق التفكير العقلاني والعلمي، وبداية الانعتاق من هيمنة التفكير القروسطي، غير أن الأمر يعود إلى ما قبل ذلك بقرون، بل إن فكر الأنوار يعدّ بمثابة

---

(1) يمكن الرجوع هنا إلى النقاشات التي دارت حول أزمة المثقف العربي:

1- عبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب**، ط 1، ترجمة ذوقان قرنوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1978.

2- مهدي عامل، **أزمة الحضارة أم أزمة البورجوازيات العربية**، ط 2، دار الفارابي، 1981.

3- حسن حنفي في إحدى استجواباته بجريدة **أنوال**، عدد 30 (آب/ أغسطس 1991). حيث يقول: «أقول إذن، إن أحد الأسباب الرئيسية هو أن الفكر العربي المعاصر لم يحاول أن يحلل الواقع لمعرفة مكوناته... لم يحاول أن يحلل الواقع ما هو موجود قبل أن يبني الجديد... الكل حاول أن يبني على أسس موروثة قديمة دون أن ينظف القواعد أو لا...».

ثمرة جهود وصراعات كبيرة يتداخل فيها الثقافي بالسياسي والاجتماعي منذ القرنين الحادي عشر والثاني عشر.

وقبل أن نقف على هذه المرحلة بنوع من التفصيل، نشير إلى أن الأسئلة الثقافية ظهرت في المجتمعات القديمة، منذ أن كان الإنسان يطرح أسئلة حول الظواهر الطبيعية الخارجية وحول ذاته نفسه. فعملية طرح الأسئلة عملية ثقافية ووسيلة لتعميق الفهم حول الطبيعة والوجود الإنساني وغاياته. فالثقافة إذن، منذ أن وجد الإنسان أداة معرفية تجيب عن أسئلته وحاجيات المجتمع. والفئات الاجتماعية التي تقوم بهذه الوظيفة هي بالتحديد فئة المثقفين[1].

في هذا السياق حول الإنتاج الثقافي بصفة عامة، نتساءل مع لوسيان غولدمان (Lucien Goldmann) إذا كانت الثقافة تساعد الإنسان على معرفة وجوده، والمثقف هو صاحب هذه الوظيفة، فهل الثقافة إنتاج فردي أم جماعي؟ ففي كتابه **الإبستمولوجيا والفلسفة السياسية** يردّ غولدمان على هذا التساؤل بالقول إن عملية الإنتاج الثقافي هي فردية وجماعية في الوقت نفسه، فردية على اعتبار أنها مجهود وإبداع أصلي للفرد، وليست انعكاساً بسيطاً للوعي الجماعي، وجماعية لأنها خلاصة لمجموع اتجاهات النظرة المتناسقة التي تتشكل داخل الجماعة «ما دام الفرد لا يمكنه أن يبدع لوحده نظرة جديدة حول العالم تعتبر قطيعة راديكالية مع ما سبقها»[2].

---

(1) Jacques Leenhardt et Barbara Maj, *La force des mots: Le role des intellectuels*, trad. de l'italien par Reginaldo di Piero, Mégrelis, 1982.

(2) Lucien Goldmann, *Epistémologie et philosophie politique*, Denoël/Gonthier, Paris, 1978.

وبالنسبة إلى نشأة المثقف في الغرب بمعناه الحديث، اختلفت المواقف حول أسباب ظهوره. فجاك لوغوف (Jacques Le Goff) يرى أن ولادته موازية لولادة المدن، التي تزامنت مع الوظائف التجارية والصناعية[1]. أمّا لويس بودان (Louis Bodin) فيرجعها لظهور الجامعات، فهذه الأخيرة هي التي أعطت للإنسان شكلاً منظماً ومؤطراً[2].

ما يمكن استنتاجه من هذين الموقفين المختلفين، هو أن ولادة المثقف الحديث في الغرب في كل الحالات، مرتبطة بظهور أشكال جديدة داخل المجتمع، تجارية وصناعية وثقافية... إلخ.

علاقة المثقف بالسلطة الدينية:

وظيفة الثقافة والمثقف في القرون الوسطى كانت لبنة أساسية في دعم سلطة الكنيسة ورجال الدين، ذلك أن الكنيسة كانت تشكل مركز الحياة الاجتماعية والثقافية، وفكرها كان يؤسّس لتفوق العمل الثقافي على الأعمال الأخرى، حيث كانت كتابات ومخطوطات تلك المرحلة عبارة عن زينة الكهنة، ولم تكن تستعمل للقراءة، بل كانت ذخيرة وكنزاً للكنيسة تلعب دوراً اقتصادياً بدل الدور الروحي. أمّا التعليم فلم يكن إلا لقراءة الأقدمين، فبالنسبة إلى الكنيسة إن الخروج من الجهل إلى نور العلم لا يتأتى إلا بقراءة السابقين، لأن الماضي ضروري للحاضر والمستقبل، ولا يمكن معرفتهما إلا

---

(1) Jacques Le Goff, *Les intellectuels au moyen-âge*, Seuil, 1957, p. 3.

(2) Louis Bodin, *Les intellectuels*, collection « Que-sais-je ? », PUF, 1964, p. 23.

بالماضي. والمثقف التابع لها[1]، هو الذي يحافظ على هذه القيمة الزمنية.

وللخروج من هيمنة الكنيسة ورجال الدين في المجال الثقافي تضافرت عوامل عدة، من بينها مساهمة بعض الثقافات بشكل أو بآخر في تنوير الثقافة الغربية، ونخص بالذكر الثقافة العربية الإسلامية. فالعلاقة بين العرب والأوروبيين لم تكن علاقة مقتصرة على الجانب التجاري فقط، بل كان هذا التعامل يحمل معه تعاملاً على مستويات أخرى، بخاصة ما يتعلق بالمستوى الثقافي، حيث كان العرب يمثلون الحلقة الوسطى بين الثقافة اليونانية والثقافة الغربية المسيحية.

لعبت الترجمة التي قام بها العرب لمؤلفات الفلاسفة اليونانيين دوراً ثقافياً مهماً في الثقافة الغربية، بالإضافة إلى الرياضيات العربية المتمثلة في جبر الخوارزمي، وطبّ الرازي وابن سينا وفلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد[2]. وغرضنا من ذكر هذا الدور الذي لعبته الثقافة العربية الإسلامية ليس الوقوف على أمجاد الماضي، بل بيان إسهام جزء من الثقافة العربية الإسلامية في بناء التفكير الغربي الحديث قبل أن يتجاوزها، وهذا ما يؤكد التداخل الثقافي الموجود، منذ أن وجد الإنسان، بين الحضارات.

وبجانب هذا الاحتكاك، ظهرت عوامل أخرى كثيرة أدت إلى نشوء مواقف جديدة ورؤى داخل الثقافة الغربية، تمثلت في نقد المجتمع وقيمه، والإعلاء من شأن وقيمة الإنسان كعلامات أولى

---

(1) Jacques Le Goff، مرجع سابق، ص 13.

(2) المرجع نفسه.

للثقافة البرجوازية، وقبل أن تصبح هذه المواقف الجديدة ذات الطابع الإنساني دعامة الثقافة الغربية ككل، برزت في الشِّعر الكولياردي (Goliardique)[1]. وبدأت الأفكار العقلانية في الانتشار منذ القرن الثاني عشر، بجانب النزعة الإنسانية التي أصبحت تتشكل نظرتها في كون الإنسان هو مركز الخلق، والحقيقة هي المثبتة والمؤكدة بالعقل، لتستمران في التأسيس في القرون اللاحقة.

أصبح الإنسان في الرؤية الجديدة موجوداً عقلانياً، كما تعتبره مدرسة (Les chartrains)[2]. وبهذا التوجه الجديد بدأت العلوم القديمة والثقافة التقليدية، بصفة عامة، تتزعزع أركانها وتتهاوى، وبدأت علوم جديدة تقنية وعلمية وميكانيكية في الظهور، بجانب الجدل والأخلاق في خلق تفكير ومثقف جديدين، إضافة إلى الدور التنويري الذي قامت به الجامعة في صراعها مع الكنيسة ورجال الدين من أجل تحقيق استقلالها.

استقلالية الثقافة عن الكنيسة:

يمكن اعتبار القرن الثاني عشر قرن ظهور الجامعات، وهذا يعني بداية ظهور المثقف الحديث، وبالتالي بداية التمرد على السلطة الدينية. ذلك لأن الثقافة في نظر رجل الدين كانت تمثل مسألة إيمان، لذا لم يتوارَ في توجيهها لصالحه ومراقبتها. فالأساتذة كانوا رجال دين، والتعليم بصفة عامة كان مهنة دينية.

---

(1) للمعرفة أكثر راجع الصفحة 20 وما بعدها من المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه، ص 57.

بدأ رجل الدين بعد ظهور الجامعات الحديثة يفقد عملياً سيطرته على التعليم، وكمثال على ذلك ما حدث في جامعة باريس سنة 1213، حيث أصبح حقّ توجيه الجامعة ومراقبتها موكولاً إلى الأساتذة، بل أكثر من ذلك فقد رجل الدين الرئاسة الرسمية من المدارس على إثر إضراب 1229-1231.

وما جرى بجامعة باريس شمل جامعات غربية أخرى، كجامعة أكسفورد وبولوني وغيرهما، كان من نتائجه أن أرغمت الكنيسة على التخلي عن دورها داخل هذه الجامعات، بعد صراعات دامية وإضرابات سقطت فيها عشرات القتلى.

وهكذا، بدأت الجامعات تعرف طريقها نحو التحرر من هيمنة الكنيسة، والكِتاب الجامعي لم يعد كما كان ديكوراً، بل أصبح له دور مغاير مرتبط بسياق تقني واجتماعي واقتصادي جديد، وتعبير عن حضارة أخرى، بل إن الكتابة نفسها أصبحت مرتبطة بهذا التحول الجديد.

إن هذه المعطيات كلها، ظهور المدينة والجامعة داخل نسق علاقات اجتماعية وتجارية وثقافية جديدة، كانت كلها علامات أولى لظهور مثقف وفكر جديدين سيعتمدان فيما بعد على حرية البحث والنقد والتفكير.

وبتحقيق الجامعة لاستقلاليتها عن هيمنة الكنيسة، والعمل الثقافي بصفة عامة عن تبعيته للسلطة الدينية، وبظهور علاقات اجتماعية واقتصادية جديدة، بدأت تتأسّس دعائم المجتمع البورجوازي. وسيعرف المثقف سبيله نحو الاستقلالية، وبالأخص استقلالية اقتصادية ستبعده عن سيطرة وتوجيه الكنيسة، حيث أصبح

الأساتذة يعتمدون في عيشهم من الأجرة التي يدفعها تلامذتهم كمستحقات عن دراستهم، ما مكنهم من أن يصبحوا أحراراً من سيطرة السلطة الدينية.

وبهذه الاستقلالية تمّ التمكن من ضرب تلك الازدواجية القديمة التي كانت تصنف المجتمع إلى فئتين: **الأولى** خلقت لإعطاء الأوامر، و**الثانية** خلقت لتنفيذها. وهذه الازدواجية تجد عمقها في التقسيم الفكري، بين المعرفة الحقة وهي الخاصة بالمثقفين التابعين للكنيسة، والمعرفة المنحطة وهي الخاصة بالعامة أو البسطاء. وبالإضافة إلى العوامل الأولى التي ساهمت في ضرب هذه النظرة، كانت هناك عوامل أخرى نذكر من بينها عاملين هامين: يتجلى **الأول** في العامل الثقافي، حيث ظهور المنهج العلمي، وظهور الطباعة كأداة لانتشاره، و**الثاني** سياسي يتجلى في عامل ظهور بوادر الدولة الحديثة.

إن استقلالية المثقف عن هيمنة الكنيسة كانت لها نتائج إيجابية كثيرة، حيث أصبح للمفاهيم العلمية حضور داخل المجتمع نفسه من جهة، ومن جهة أخرى تطورت المعارف العلمية وبخاصة حول الإنسان والمجتمع والطبيعة، واضعة الثقافة القديمة، والدينية بخاصة، موضع سؤال ونقاش.

إن هذا النقد الصريح لبعض مقدسات (Tabous) المجتمع القروسطي، وصيرورة التحولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، يمكن اعتباره مقدمة وتمهيداً للنهضة الفكرية الأوروبية. سيعرف انتشاراً واسعاً ودعماً في الوقت نفسه بعيد ظهور الطباعة، حيث ساهمت في تحول راديكالي على مستوى الثقافة والكتابة، سيكون له

انعكاس كبير على القرنين الرابع عشر والخامس عشر، حيث لم تعد الثقافة خاصة بفئة معينة، ولا تحت مراقبة الكنيسة، بل أصبحت بفضلها في متناول الكل. فكانت بذلك القرون الموالية مرحلة لظهور الفكر المتحرر والعقلاني: فالقرن السادس عشر كان قرن الإصلاحات والنهضة وظهور الطباعة، والقرن السابع عشر كان قرن الأدب، أمّا القرن الثامن عشر فكان قرن فكر الأنوار مع ديدرو وروسو ومونتسكيو وفولتر[1].

بهذا تكون الثقافة الجديدة قد ساهمت في تحول المجتمع، فأصبح الإنسان مركز ومصدر المعرفة. والعلمانية كمفهوم وممارسة لم تكن بعيدة عن هذه التحولات، بل كانت نقطة الانطلاق نحو تحقيق التحديث السياسي، وقطب الجاذبية في الصراع بين الكنيسة والمؤسسات التي كانت تسعى للانعتاق من هيمنة وسيطرة رجال الدين.

في ظلّ الصراعات المتعددة والعنيفة على مختلف الواجهات، سيولد مفهوم التسامح كحلقة أولى من أجل وضع أسس لعلاقات جديدة داخل المجتمع، تطبعها الحرية، واحترام الرأي، والإقرار بالاختلاف. ويعتبر منشور نانت (Nantes)، الذي سيعارض وسيحذف من طرف لويس الرابع عشر، أول تظاهرة رسمية خاصة بالتسامح الديني في فرنسا[2].

والتسامح الديني ولد في القرن الثامن عشر من اللامبالاة

---

(1) Louis Bodin، مرجع سابق، ص 32.

(2) Daniel Béresniak, *La Laïcité*, Jacques Grancher, Paris, 1990.

الدينية، كما يرى دانييل بيريزنياك (Daniel Béresniak)[1] فالحروب الدينية في فرنسا وانكلترا وألمانيا أتعبت الرأي العام. وشيئاً فشيئاً بدأت تبرز فكرة «الدين لا يمكن أن يكون سبباً للنزاع»، ذلك أن العقول النيرة كانت تحلم بسلم ديني حتى وإن حصل على حساب تلاشي الإخلاص المسيحي. ففي القرن نفسه ظهرت النزعة الإلحادية بدون تعثر. وعليه ففي القرن الثامن عشر في فرنسا أو خارجها، لم يعد الفكر يسجد إطلاقاً على أرجل العرش، لقد أصبح يتجلى على هامش السلطة وغالباً في غيبتها وضدها في بعض الأحيان.

والكنيسة لم تعد لها تلك الامتيازات ولا المكانة التي كانت لها من قبل، حيث آلت إلى الإفلاس، ولم يعد لأنصارها صوت مسموع. ثم أن العلوم قطعت كل علاقة مع اللاهوت. ففي انكلترا اشتكى القديس الانكليكاني سنة 1736 من المواد أو الطريقة الجديدة التي تنهض على تحويل المسيحية إلى سخرية، وقد زار مونتسكيو انكلترا ما بين 1729-1731، وسجل ما يلي: «إذا تحدث شخص عن الدين فإن الكل يشرع في الضحك».

وفي ألمانيا، فإن تولي فريدريك الثاني على عرش بروسيا (1740) سيتيح الفرصة لنشر أفكار فولتير داخل كل ألمانيا، ففي مقاطعاته أحصى فريدريك الثاني 45 بالمئة من البروتستانت، و45 بالمئة من الكاثوليك، وحوالي 10 بالمئة من الإسرائيليين، وكتب يقول: «إن الأمير ليس له أي حقّ في كيفية التفكير في هذه الموضوعات، ذلك لأنه إذا اهتم وانشغل بالدين فإنه سيضايق

---

(1) Daniel Béresniak، مرجع سابق.

الآخرين». من هنا سيظهر لنا أن التسامح وحرية الاعتقاد أصبحت مسألة رسمية تفرض نفسها على الهيئات العليا، ويضيف فريدريك الثاني قائلاً: «بالنسبة لي، كيفما كانت الديانة التي يعتنقها الفرد، فكل واحد بإمكانه أن يكون سعيداً. أوتوا لي بأتراك وبعبدة أصنام فإننا سنبني لهم مساجد ومعابد». وهكذا سيستقبل فريدريك الثاني جميع أنواع المضطهدين سواء الملحدين أو اليسوعيين، وأصبحت أكاديمية برلين مأوى عالمياً لا مثيل له، للفكر الأكثر تحرراً. وستظهر نقاشات حول الديانات باستقلال فكري كبير قبل كانط (Kant) ومع مندلسون (Mendelssohn) وليسينغ (Lessing) ونيكولا (Nicola)[1].

ظهر التسامح الديني إذن كردّ فعل ضدّ اللاتسامح الدوغمائي. إن ردّ الفعل هذا سيبرز منذ القرن السادس عشر مع أشخاص عدة مثل مونتانْي (Montaigne) ويستمر في القرن السابع عشر مع سبينوزا (Spinoza). لكن فلسفة الأنوار هي التي قادته إلى أوجه خلال القرن الثامن عشر.

بينما لم تدخل فكرة التسامح إلى المؤسسات إلا في سنة 1789 إبان الثورة الفرنسية، وذلك من خلال الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن، ويقول البند العاشر: «لا أحد ينبغي أن يكون قلقاً على أفكاره حتى وإن كانت دينية».

إن السياق السياسي والاجتماعي للقرنين السابع عشر والثامن عشر لم يفتح المجال ولم يعطِ إمكانية تمرير الفكرة داخل

---

(1) Daniel Béresniak، مرجع سابق، ص 26-28.

المؤسسات بدون خوض معركة ثقافية ضدّ الدين، أي ضدّ صورة الدين التي فرضت من طرف الكنيسة المسيطرة. وعليه فهذه المعركة بالنسبة إلى الأنوار ستسمح بتقدم المعرفة. ففي سياق هذا العصر أصبح الدفاع عن العلم وحقوق الفرد البشري غير القابلة للتفويت بمثابة خطوتين متوازيتين، حيث تتطوران ضدّ الدين.

وما يمكن تسجيله في النصف الثاني من القرن الثامن عشر هو تلك المعارك الأيديولوجية التي عكستها الدوريتان: **السنة الأدبية والصحيفة الموسوعية**.

تأسّست **الحولية الأدبية** (*L'année littéraire*) سنة 1754 من طرف إيلي كاترين فريرون (Elie Catherine Fréron) الصحفي الناجح أو العالم التقليدي. هذه النشرة الدورية تمكنت بسرعة من جعل نفسها كإحدى الصحف الأكثر استجابة وقراءة في ذلك العصر. إن فريرون ومساعديه أرادوا أن يكونوا «فرنسيين طيبين». ويعني هذا الاصطلاح عندهم بالتحديد: مدافعون عن العرش والكنيسة، فمسيحيون طيبون هم إذن مسيحيون مخلصون للكنيسة الكاثوليكية الرومانية.

أمّا **الصحيفة الموسوعية** فقد تأسّست على يد روسو (Rousseau)، وهو من تولوز، في بداية سنة 1756، وهي صحيفة كانت تنشر أفكار فلسفة الأنوار[1].

ورغم هذه الصراعات والنقاشات حول حرية الاعتقاد التي كانت أوروبا وفرنسا على الخصوص مسرحاً لها، فإن أول دستور

(1) Daniel Béresniak، مرجع سابق، ص 44.

سيعترف لأي فرد بالحقّ في أن يختار بحرية شعائره قد عرف النور في أميركا البروتستانتية سنة 1772م، ولم يظهر في فرنسا إلا سنة 1789م، حيث جماعة الإكليروس الكاثوليكيين - التي كانت تشكل ربع المنتدبين للمجتمع الدستوري - كخصم للأغلبية[1].

إن حياد الدولة فيما يتعلق بما هو ديني قد تبلور عن طريق الفصل بين الدين والدولة، حيث كان أول فصل بينهما في الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1791م. أمّا في فرنسا، فإن الحرية الدينية ومساواة الكنائس أمام القانون لم تؤديا بالضرورة إلى الفصل. إن الفصل الأول بين الدولة والكنائس في فرنسا لم يتم إلا سنة 1795م (Loi du 3 vontose). وقد صيغ هذا الفصل عبر الكلمات البسيطة التالية: «إن الدولة لا تدعم أية شعائر وهي حامية القانون». وهكذا صاغ بواسي دانغلا (Boissy d'Anglas) الحياد الديني للدولة بالقول: «إن قلب الإنسان ملجأ مقدس لا ينبغي لعين الحكومة أن تقتحمه»[2].

إن الفكرة العلمانية، يقول دانييل بيريزنياك في كتابه **العلمانية** (*La Laïcité*): «قد تبلورت في فرنسا ضدّ الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. وهذا يعني أنها كانت تعارض اعتقاداً باعتقاد. فبالنسبة إلى الدين كانت تطرح العلم، وبالنسبة إلى العقيدة المنزّلة كانت تطرح العقل. وفيما يخص التقليد كانت تطرح التقدم. وهكذا نحتت إيمانها الخاص أي العلماني والمؤسّس على الثالوث السامي: العقل

(1) Daniel Béresniak، مرجع سابق، ص 47.

(2) المرجع نفسه، ص 59.

والعلم والتقدم. كانت هذه المرحلة من حياة الفكرة العلمانية ضرورية ومنسجمة مع ذلك العصر، ذلك أننا اليوم وإن أصبحنا لا ننتظر من العلم وحده أحسن العوالم الممكنة، فإن التحمس للتقدم الهائل للمعرفة والتقنيات التي تسيّر الحياة في القرن التاسع عشر كان أمراً عادياً. أمّا الأيديولوجية التي كانت تحرك مؤسسي المدرسة العلمانية هي أيديولوجية مثالية عقلانية وجمهورية وريثة النزعة الوضعية»[1].

في ظلّ الصراع ضدّ الدين وهيمنة النزعة الوضعية، ولدت العلمانية التي يعتبرها بيريزنياك كيفية للعيش وطريقة للتفكير، تدعو الفرد لفهم الأيديولوجيات عوض اختيار واحدة منها، وإلى توسيع وعيه. فالاستبطان والكشف الخاصان بالأنا يسمحان بقيام تواصل مع الآخر، تواصل لا ينبغي أن يختلط مع تفاوض بين قوتين مجبرتين على الوصول إلى اتفاق[2].

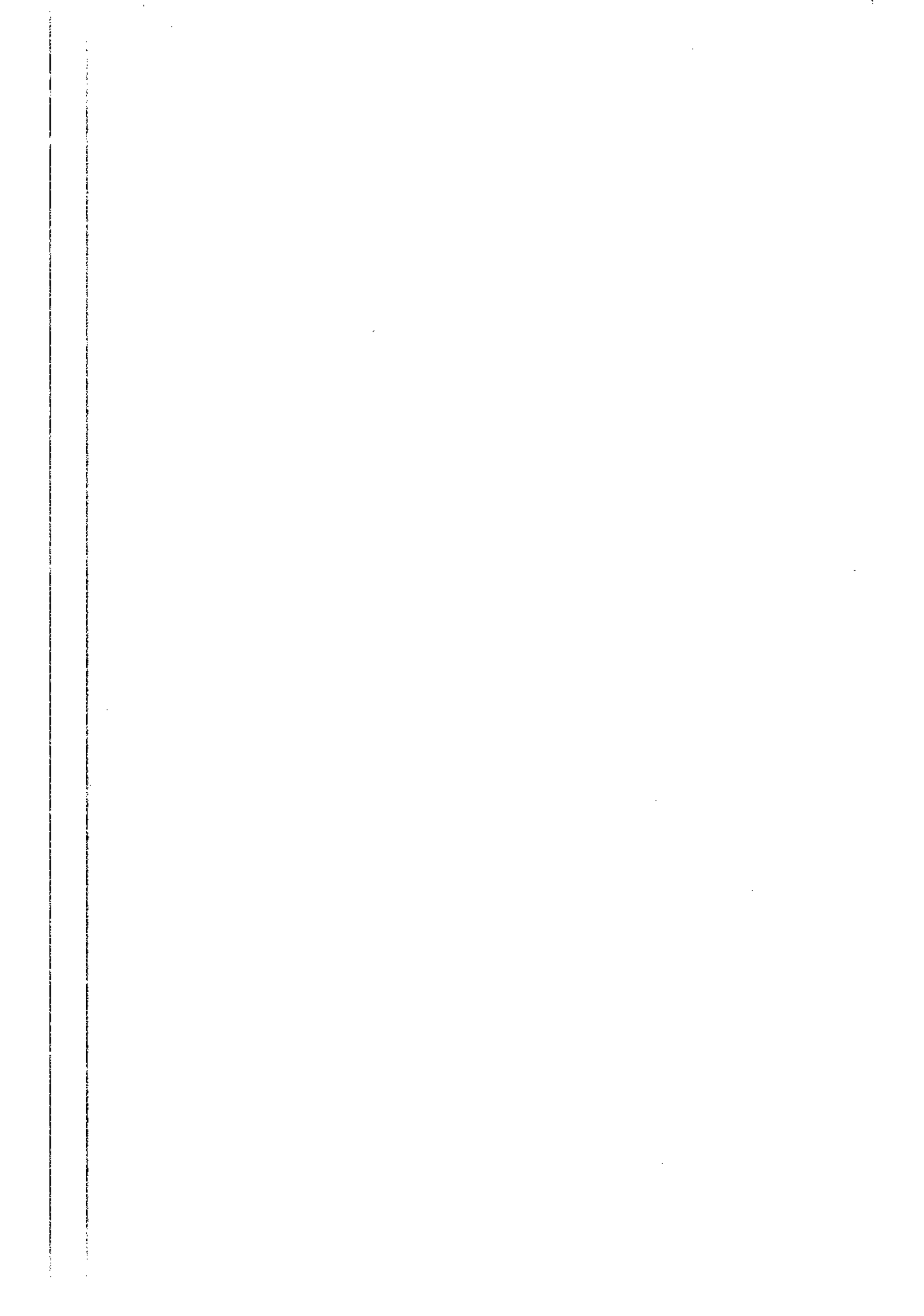
حاولنا من خلال هذا الجرد السريع تتبع أهم مراحل التحولات السياسية والاجتماعية والفكرية التي عرفتها أوروبا، والتي أسهمت في ميلاد العلمانية كمفهوم وممارسة داخل المجتمع وبالتالي تحقيق الحداثة على المستويات الاجتماعية والسياسية والثقافية، قام فيها المثقف بدور فعال في مواجهته للكنيسة ورجال الدين من جهة، وفي المقابل العمل على وضع أسس الثقافة الحديثة التي ظهرت معالمها في فكر الأنوار من جهة ثانية. إذا كانت هذه إذن هي الظروف التي

---

(1) Daniel Béresniak، مرجع سابق، ص 67.

(2) المرجع نفسه، ص 121.

أسهمت في ظهور مفهوم العلمانية في المجتمع الغربي من أجل فكّ النزاع بين السلطتين الدينية والسياسية، فما هي الظروف التي أدت إلى بروز مفهوم العلمانية في الفكر السياسي العربي، وكيف عولجت إشكالية العلاقة بين الدين والدولة في الكتابة السياسية العربية المعاصرة؟

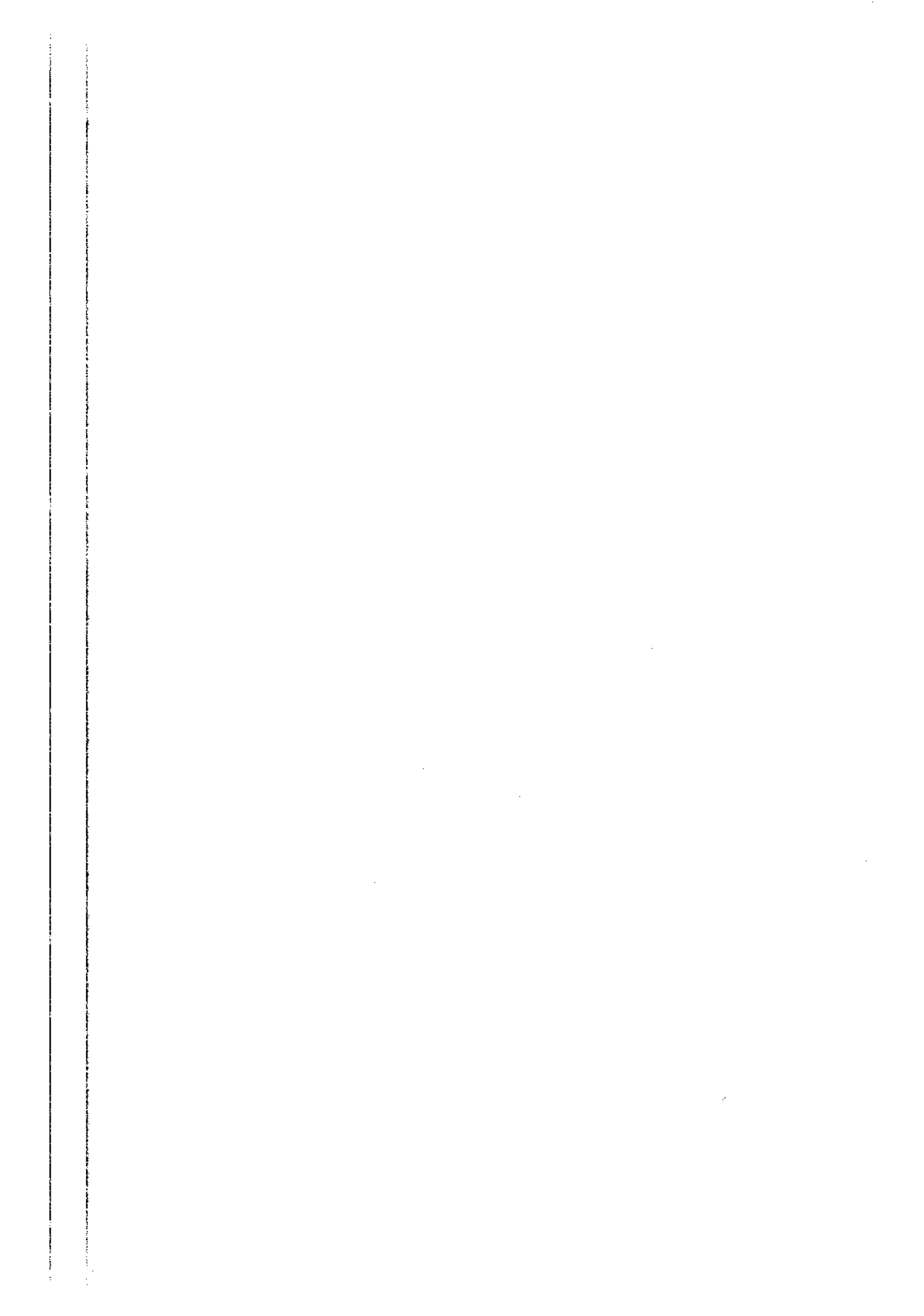


الفصـــل الأول

الديني والسياسي
في الخطاب النهضوي العربي

1- جدال محمد عبده وفرح أنطون

2- علي عبد الرازق



جدال محمد عبده وفرح أنطون بين التسامح وفصل الدين عن الدولة

I– التسامح في جدال محمد عبده وفرح أنطون

نبدأ هذا الجزء بتمهيد نعتبره أساسياً قبل التطرق إلى مسألة الدولة والدين في جدال محمد عبده وفرح أنطون، ويتعلق الأمر بمسألة التسامح أو مسألة تعامل كل من الديانة المسيحية والديانة الإسلامية مع العلم والعلماء. وهذا يستدعي في المقام الأول سؤالاً سيكون بمثابة المفتاح للخوض في مسألة علاقة الدولة بالدين، ويمكن صياغته على الشكل التالي: «أي كان أكثر تسامحاً وأقل تعصباً فيما يختص بالعلم والعلماء: الدين المسيحي أم الدين الإسلامي»؟[1] ولن نتطرق بالتفصيل إلى أجوبة كل من محمد عبده وفرح أنطون، بل سنكتفي بإطلالة سريعة على تقديم التلخيص الذي قامت به مجلة الجامعة لمجموعة الآراء والأجوبة المتعلقة بإشكالية التسامح في المسيحية والإسلام.

---

(1) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، ط 1، دار الطليعة، بيروت، آذار/ مارس، 1981.

ففي مستهل هذا التقديم، نجد رأيين مختلفين، يحاول كل رأي حسب انتمائه إلى هذه الديانة أو تلك اتهام الديانة الأخرى بالتعصب وعدم التسامح اتجاه العلم والعلماء، بإعطاء أمثلة ونماذج من تاريخ تلك الديانة يبيّن لا تسامحها.

فهناك من رأى أن المسيحية أكثر تسامحاً من الإسلام «لأن بعض علماء النصرانية وكتّابها قالوا فيها أقوالاً في منتهى التطرف والغلو والتحامل، ومع ذلك لم يضرهم شيء»[1]. بينما في الإسلام كما يرون حصل العكس، ولا أدل على ذلك معاناة ابن رشد مع الفقهاء: «أمّا ابن رشد الذي أهين كل تلك الإهانة فإنه لم ينكر شيئاً من أصول الدين كما تقدم، ولكنه نظر بعقله في الكائنات وشرح فلسفته لسواه فقامت قيامتهم عليه، فكيف به لو قال في المذهب الإسلامي عشر معشار ما قاله فولتير وديدرو وروسو ورينان في المذهب المسيحي»[2].

وهناك الرأي الآخر الذي حاول إثبات سماحة الديانة الإسلامية، بالردّ على الرأي الأول بالقول: «إن الدين الإسلامي كان أكثر تسامحاً من الدين المسيحي. فإنكم هل رأيتم في تاريخ الدين الإسلامي علماء يحرقون وهم في قيد الحياة كأنهم أنكروا ما أنكروه كما جاء في ديوان التفتيش في إسبانيا؟ كلا»[3]. وذلك راجع لأسباب عدة يلخصها أصحاب هذا الرأي «احتراماً للعلم وانطباع حبّه في نفوسنا نأخذه مع مبادئنا الدينية. وثانياً كل من يدخل في

---

(1) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، مصدر سابق، ص 125.

(2) المصدر نفسه، ص 125.

(3) المصدر نفسه، ص 125.

مذهبنا يكون أخاً لنا، ونحن نحترم هذا الإخاء فيه أشد احترام، ولذلك فإننا إذا أسأنا إليه لإنكاره بعض عقائدنا، فإن للإساءة حدّاً لا نتعداه فنكفّره وننفيه ونمنع كتبه. ولكنا لا نسفك دماءه. لأننا نحترم إخاءه»[1].

واضح في الجزء الأخير من هذا النصّ أن أصحاب هذا الرأي يشيرون إلى ما تعرض له ابن رشد من مضايقات اقتصرت في نفيه ومنع كتبه، وهذا في نظرهم يدخل في إطار تسامح الدين الإسلامي بالمقارنة مع الدين المسيحي.

أمّا الجامعة في ردّها على هذين الموقفين فهي لم تفصل بينهما، ولكنها حاولت أن تعطي للإشكالية عمقاً يربط مسألة التسامح بمسألة فصل السلطتين الدينية والمدنية: «وذلك إننا نرى أن السلطة الدينية في الإسلام مقرونة بالسلطة الدينية بحكم الشرع لأن الحاكم العام هو حاكم وخليفة معاً. وبناء على ذلك، فإن التسامح يكون في هذه الطريقة أصعب منه في الطريقة المسيحية»[2]، بل أكثر من ذلك، فإن الجامعة ترى أنه بفصل السلطتين في الديانة المسيحية مهّد للعالم سبيل الحضارة الحقيقية والتمدن الحقيقي «وذلك بكلمة واحدة وهي أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، وبناء على ذلك فإن السلطة الدينية في هذه الطريقة إذا تركت للسلطة الدينية مجالاً للضغط على حرية الأفراد من أجل اعتقاداتهم الخصوصية فضلاً عن قتلهم وسقي الأرض بدمائهم البريئة فإنها تجني جناية هائلة على الإنسانية، وعلى

(1) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، مصدر سابق، ص 125.

(2) المصدر نفسه، ص 125-126.

ذلك لا يكون في هذه الطريقة من التسامح أكثر مما في تلك»[1].

ولم تقف الجامعة في حدود ربط التسامح بفصل السلطتين المدنية والدينية، بل تعدته إلى اعتبار آخر وهو «أن العلم والفلسفة قد تمكنا إلى الآن من التغلب على الاضطهاد المسيحي ولذلك نما غرسهما في تربة أوروبا وأينع وأثمر التمدن الحديث. ولكنهما لم يتمكنا من التغلب على الاضطهاد الإسلامي وفي ذلك دليل واقعي على أن النصرانية كانت أكثر تسامحاً مع الفلسفة»[2].

ما يمكن استنتاجه من خلال موقف الجامعة أنها لا ترمي، بخلاف الموقفين السابقين، إلى حصر مسألة التسامح في دائرة ضيقة تخص علاقة العلم بالدين، بل أرادت أن توسع دائرة النقاش من خلال طرحها لمسألة فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية في عموميتها وشموليتها، حيث تصبح مسألة التسامح جزءاً بجانب الحضارة الحقيقية والتمدن الحقيقي داخل هذه الإشكالية العامة. فالتسامح لا يمكن أن يتحقق في رأي الجامعة، إلا بتحقيق فصل السلطتين في المقام الأول، ومن تمكين العلم والفلسفة من التغلب على الاضطهاد الديني في المقام الثاني.

II– علاقة الدين بالدولة في جدال محمد عبده وفرح أنطون

إذا كنا قد أشرنا في التمهيد إلى ترابط مفهوم التسامح بالفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، فإننا في هذا الجزء المتعلق

(1) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، مصدر سابق، ص 125-126.

(2) المصدر نفسه، ص 126.

بفصل الدين عن الدولة سنوضح آليات هذا الربط الموجود بينهما، خصوصاً عند فرح أنطون الذي ربط منذ بداية جداله مع محمد عبده بين هاتين الإشكاليتين، بل كان أكثر وضوحاً من محمد عبده، وذلك لأن الفصل بين السلطتين المدنية والدينية عنده «هو السبب الحقيق في التساهل الحقيق». وبهذه الصيغة عنوّن الفصل الذي تطرق فيه إلى مسألة فصل الدين عن الدولة.

بدأ فرح أنطون جداله بدواعي الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية، فحددها في خمسة أمور كبرى:

1- إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية.

في تفصيله وتوضيحه لهذا الأمر بدأ بطرح سؤالين: **الأول** يتعلق بغرض الأديان في الأرض، **والثاني** بغرض الحكومات.

يرى أنطون في ردّه على السؤال الأول، أن «غرض الأديان تعليم الناس عبادة الله تعالى وحثهم على القضاء، وإصلاح شؤونهم بالطرق المذكورة في كتبها»[1].

أمّا غرض الحكومات فهو «حفظ الأمن بين الناس، أي حفظ حرية كل شخص ضمن دائرة الدستور. وهذا الدستور لا يجيز أن يؤخذ من حرية الشخص شيء إلا بمقدار ما يجب أخذه لمصلحة الجمهور، فالشخص فيما عدا هذه الحالة حرّ مطلق تحت قبة السماء يروح ويغدو متى شاء ويفعل ما يشاء ويقول ما يشاء ويعتقد ما يشاء»[2].

---

(1) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، مصدر سابق، ص 126.

(2) المصدر نفسه، ص 144.

ما يمكن استنتاجه من هذا الردّ، أن فرح أنطون يضع حدّاً فاصلاً بشكل مطلق منذ البداية بين أغراض الدين وأغراض السياسة، وإذا حصل تداخل بينهما، أو تولت الأديان زمام الحكومات اضطرت بحكم طبيعتها - كما يقول فرح أنطون - إلى الضغط على الفكر الإنساني كما كان يحدث في أوروبا، وقاومت كل فكر جديد. ويضيف أنه لولا فصل الأوروبيين بين السلطتين الدينية والمدنية لما ترسخ التمدن في أوروبا هذا الرسوخ الذي نراه الآن.

2- الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا أمة واحدة.

والسبيل في تحقيق ذلك، في نظر أنطون، هو هدم الأسوار والحواجز الموضوعية بينهم، أو أن تحكم بينهم سلطة ليست تابعة لمذهب من مذاهبهم، بل توضع فوقهم جميعاً. والمقصود أن لا تكون هذه السلطة منصوبة في منصة من العدل التي هي منصة الله للدفاع عن دين دون دين، وتأييد مبادئ دين دون دين لأن «الحقّ البشري» الذي أقيمت للدفاع عنه غير منوط بالأديان، بل هو فوق الأديان، ولا تصرّف لأحد فيه إلا الله وحده، وإلا فبقاء تلك الأسوار يجعل الأرجحية والفائدة دائماً في جانب القوي فيكون الحقّ للقوة لا للحقّ. وفي ذلك، حسب فرح أنطون، «ضعف لأمة بالفتن الداخلية والاضطرابات، وإهانة للإنسانية التي خلقها الله عزيزة كريمة. ونقض للحقّ البشري الأبدي الذي حرم مسه في شريعة الله والناس»[1].

(1) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، مصدر سابق، ص 145.

3- ليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدنيوية.

لأن الأديان حسب أنطون شرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا، وأن دائرة الأديان الإيمان في القلب، أي التسليم إلى الله، ومتى خرجت الأديان عن هذه الدائرة لم تعد شيئاً مذكوراً، وفي هذا يحدد أنطون للدين دائرة معينة وحدوداً لا يمكن تجاوزها.

4-ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها ما دامت تجمع بين السلطتين الدينية والمدنية.

ويحدد فرح أنطون ضعف الأمة في أربعة أمور:

أ- اضطهاد الذكاء والعقل، ويقول في هذا الشأن: «فالدين (أي رجال الدين) يقاوم لأمة متى مال الذكاء إلى الاستقلال بنفسه ولو قليلاً»[1]، وأن الجمع بين الدين والسلطة - حسب فرح أنطون - يخفف ينابيع الذكاء والحياة في الأمة ويسلم حكومتها إلى العجز والجهل.

ب- السلطة الدينية ضعيفة من طبعها وضعفها يدفعها إلى مجاراة العامة، وكل حكومة لا تخلو من أعداء. فالحكومة المقرونة بالدين تعلم أن كل غلطة تبدر منها في الدين يتخذها أعداؤها لإثارة الشعب عليها «وذلك لا يكون للحكومة الدينية همّ إلا المبالغة في استرضاء الشعب بالأمور التي يحبها. وهذا هو السبب في مراعاة الحكومات الدينية عواطف العامة ومجاراتها لهم في كل المسائل حتى ما كان منها مضراً لهم. وذلك لأن غرضها يكون حفظ كيانها لا تقدم الشعب»[2].

---

(1) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، مصدر سابق، ص 141.
(2) المصدر نفسه، ص 145.

ج- الشقاق الديني، وهو سوس - حسب تعبير أنطون - ينخر الأمة ويذهب بقوتها وحياتها. وهذا السوس لا يخفّ ولا يطل إلا بإقامة ميزان العدل والمساواة المطلقة بين جميع العناصر بواسطة الحكومة المرئية: «ومتى كان سوس الشقاق الديني يأكل أحشاء الأمة فقد قضى عليها بالضعف والانحطاط، ذلك لأنه يكون في باطنها فئتان، فئة قوية متمتعة بكل حقوقها، وفئة ضعيفة مهضومة الحقوق»[1].

د- تعريض المبادئ الدينية المقدسة لأوحال السياسة، فإذا كان الرياء هو أساس السياسة في هذا الزمان ويجد وراءه كثيراً من النقائض والرذائل، فكيف تستطيع الحكومات - يتساءل فرح أنطون - أن تدخل في هذا المضمار وتخرج منه ظافرة سليمة المبدأ. فالسياسة من هذا الوجه تضرّ بمبادئ الدين والإيمان، ولذلك يجب إبعاد الدين ورؤسائه عن السياسة: «أليس الأفضل للجميع فصل السلطة الدينية العليا عن السلطة المدنية، حتى إذا حدث ضغط أو ذلّ أو أي شيء كان حدث على الحكومة المدنية فقط. وكانت الرئاسة الدينية العليا في حصن من الكرامة والإعزاز»[2].

5- استحالة الوحدة الدينية، وهذا، حسب فرح أنطون، أمر من أهم الأمور، وهو من أكبر الأسباب التي أدت إلى الفتن والاضطرابات في الديانتين معاً، الإسلام والمسيحية.

العقل البشري في نظره مجبول على الاختلاف والتباين: «تأملوا

(1) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، مصدر سابق، ص 146.

(2) المصدر نفسه، ص 147.

هل تجدون أمتين بل رجلين بل أخوين أو أختين بأفكار واحدة وأخلاق واحدة. فالكون مطبوع على التنوع. وهذا التنوع سبب جماله وإلا فإنه لو كان كله على وثيرة واحدة وعلى نسق واحد لكان كله ضجراً ومللاً. وهذا ما يسميه الفلاسفة «التنوع في الوحدة» فالتنوع إذن لا بدّ منه في الأشياء والأشخاص والأفكار والمعتقدات. هكذا خلق البشر وعقولهم، ومن يطلب وحدتهم فإنه يطلب أمراً مستحيلاً»[1].

ولاجتناب هذه المضار الخمس واستئصال أسباب الشقاق بين أبناء الوطن، يدعو فرح أنطون إلى حياد الدين، أي لا دخل للدين في السياسة وإنما مقامه في العائلة والكنيسة، وبالتالي تصبح الوطنية لا العقيدة الدينية هي أساس وقاعدة الوحدة بين أبناء الوطن.

وبناء على هذه الأمور الخمس يعود فرح أنطون ليؤكد على الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية: «لا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية. ولا سلامة للدولة ولا عزّ ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية»[2].

ردّ محمد عبده:

في اعتراضه على ما جعلته الجامعة أساس الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية، يستغرب محمد عبده إمكان هذا الفصل، لأن في

---

(1) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، مصدر سابق، ص 148.

(2) المصدر نفسه، ص 151.

نظره الملك الذي يحكم الأمة لا يمكنه التجرد من دينه، والأجسام التي يديرها الحاكم هي الأجسام نفسها التي تسكنها الأرواح التي يديرها رؤساء الدين، فكيف يمكن الفصل؟ يقول في هذا الشأن: «كيف يتسنى للسلطة المدنية أن تتغلب على السلطة الدينية وتقف بها عند حدودها، والسلطة الدينية إنها الله ثم تمدّ نفوذها بتلك القوة إلى أعماق قلوب الناس وتديرها كيف تشاء. نعم هذا الفصل يسهل التسامح، لو كانت الأبدان التي يحكمها الملك يمكنها أن تأتي أعمالها على حدة مستقلة عن الأرواح التي تحيى بها وللأرواح كذلك تأتي أعمالها بدون الأبدان التي تحمل قواها»[1].

أمّا قول الإنجيل: «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله» في نظر عبده لا يراد به الفصل بين السلطة الدينية والزمنية وإنما معناه «أن صاحب السكة التي تتعاملون بها إذا ضرب عليكم أن تدفعوا شيئاً فادفعوه له أمّا قلوبكم وعقيدتكم وجميع ما هو من الله وعليه طابع صنعته فلا تعطوا منه لقيصر شيئاً. والعلم ليس مما عليه طابع قيصر، بل عليه طابع الله فلا يمكن أن يكون العلم تحت سلطة غير السلطة الروحانية الدينية. فأي تسامح مع العلم في هذا»[2].

وفي كتابه **الإسلام دين العلم والمدنية** يردّ محمد عبده على مسيو هانوتو (Hanotaux) فيما يتعلق بجمع السلطة الدينية والمدنية في شخص واحد في الديانة الإسلامية، معتبراً أن هانوتو لم يدرِ ما معنى جمع السلطتين في شخص واحد عند المسلمين، لأن

---

(1) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، مصدر سابق، ص 136.

(2) المصدر نفسه، ص 136.

المسلمين لم يعرفوا في عصر من العصور سلطة دينية كما كانت للبابا على الأمم المسيحية عندما كان يعزل الملوك، ويحرم الأمراء، ويقرر الضرائب على الممالك ويضع لها القوانين الإلهية. فالشريعة الإسلامية - يقول محمد عبده - قررت حقوقاً للحاكم الأعلى وهو الخليفة أو السلطان وليست للقاضي صاحب السلطة الدينية، وإنما السلطان يدير البلاد بالسياسة الداخلية أو السياسة الخارجية، وأهل الدين قائمون بوظائفهم وليس له عليهم إلا الترقية والعزل ولا لهم عليه إلا تنفيذ الأحكام بعد الحكم، ورفع المظالم إن أمكن. وفي نظر محمد عبده أن الدولة العثمانية وضعت في بلادها قوانين مدنية وشرعت نظاماً لطريقة الحكم وعدد الحاكمين ومِللهم، وسمحت بأن يكون في محاكمها أعضاء من المسيحيين وغيرهم من المِلل تحت رعايتها، كما أن الحكومة المصرية أنشأت محاكم مختلطة ومحاكم أهلية بأمر الحاكم السياسي، وشأن هذه المحاكم وقوانينها معلوم ولا دخل لشيء من ذلك في الدين، فالسلطة المدنية هي صاحبة الكلمة الأولى كما يطلب مسيو هانوتو. ويضيف كذلك أن سياسة الدولة العثمانية مع الدول الأوروبية ليست سياسة دينية، ولم تكن قط من يوم نشأتها إلى اليوم، وإنما كانت في سابق الأيام دولة فتح وغلبة، وفي أخرياتها دولة سياسية ومدافعة، ولا دخل للدين في شيء من معاملاتها مع الأمم الأوروبية، ولكن مع ذلك «لم يظهر نفعها في صلاح حال المسلمين بل كان الأمر معكوساً، فإن أمراءنا السابقين لو اعتبروا أنفسهم أمراء الدين لما استطاعوا المجاهرة بمخالفته في ارتكاب المظالم والمغالاة في وضع المغارم والمبالغة في التبذير الذي جرّ

الويل على بلاد المسلمين، وأعدمها أعز شيء كان لديها هو الاستقلال»[1].

يتساءل محمد عبده في الأخير، إذا كانت فرنسا تسمي نفسها حامية المكان الكاثوليكي في الشرق، وملكة انكلترا تلقب بملكة البروتستانت، وإمبراطور روسيا ملك ورئيس كنيسة معاً، فلِم لا يسمح للسلطان عبد الحميد أن يلقَّب بخليفة المسلمين أو أمير المؤمنين؟

ردّ الجامعة:

أمّا ردّ الجامعة على اعتراضات محمد عبده فيتمحور في ثلاثة محاور رئيسية:

1) قوله أن الآية «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» ليس معناها وجوب الفصل بين السلطتين.

2) قوله أن الملك الحاكم لا يمكنه أن يتجرد من دينه مع وجود الفصل بين السلطتين.

3) قوله أن الأجسام التي يديرها الحاكم هي الأجسام نفسها التي تسكنها الأرواح التي يديرها رجال الدين.

فيما يخص **الاعتراض الأول** ترى الجامعة بخصوص الآية «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» أنه لا فائدة من الدخول في تفسير معناها لأن ذلك في نظرها خروج عن الموضوع.

---

(1) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1989.

فالمسألة الأساسية بالنسبة إلى الجامعة هو أن "الملوك في أوروبا والشعوب أكرهوا رؤساء الدين على الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية بواسطة هذه الآية وبآية أخرى أيضاً، وهي «مملكتي ليست من هذا العالم»[1]. وفي مقابل ذلك ترى أن رجال الدين المسيحيين كانوا يدافعون عن سلطتهم بقولهم مثل ما قاله محمد عبده وهو أن هذا الفصل محال وبدعة «فالأستاذ إذن - تقول الجامعة - ورؤساء الدين المسيحي على اتفاق في هذه المسألة لأنه يؤول تلك الآية تأويلهم لها»[2].

وأمام هذين التأويلين تنحاز الجامعة وبوضوح إلى تأويل فصل السلطتين حتى ولو أدى ذلك إلى خرق الدين، وتقول: «ومع ذلك فهب أن الدين المسيحي نفسه يوجب الجمع بين السلطتين وأن التأويل الصحيح لتلك الآية هو تأويل الأستاذ وتأويل رؤساء الدين، فماذا تكون النتيجة؟ ماذا تكون النتيجة إذا ظهر للشعوب ولخاصة الأمم أن السلطة الدينية إذا بقيت مسلّطة على السلطة المدنية لم ينشأ عن ذلك إلا الضعف للسلطتين معاً، وانحطاط الأمم الخاضعة لهما للأسباب التي تقدمت في الأمور الخمسة. ألا تقوم خواص الأمم متى عرفوا حقيقة مصلحتهم قومة واحدة لفصل السلطتين بالقوة وإن أدى ذلك إلى خرق الدين، فالأحسن إذن تأويل كل ما يمكن تأويله في الكتب تأويلاً يقصد به موافقة الفصل للدين. وإلا كان الدين الذي سنّه الله لخير البشر- عثرة في سبيل المدنية»[3]. لذلك توافق

(1) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، سبق ذكره، ص 150-151.

(2) المصدر نفسه، ص 151.

(3) المصدر نفسه، ص 151.

الجامعة بلا «بحث ولا جدال» على كل قول يقول إن في كل دين آيات تجيز فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية، تبعاً للقاعدة التي تقول: «إن لا يستخرج من تأويل الآيات إلا الفضائل».

أمّا بخصوص **الاعتراض الثاني**، ترى الجامعة أن "الملك لم يخلق لتكون الأمة له بل خلق ليكون خادماً للأمة. وعلى ذلك فهو مقيد بمجالس ثورة"[1].

في ردّها على هذا الاعتراض تريد طرح علاقة الأمة بالحاكم وما هي محددات هذه العلاقة، فالأمة في نظرها يجب أن تكون في كل الحالات المرجع الأعلى للملك وللمجالس، وإرادته مقيدة بإرادتها لأنها فوقه، «وهذا معنى حكومة دستورية وملكية دستورية».

فإذا كان هذا مقام الملك من الأمة - تضيف الجامعة - فلا أهمية لعقيدة الملك، كان يدين بهذا الدين أو بذلك، «وفي كل هذه الأحوال يكون الملك بمثابة خادم للأمة، والأمة هي الملك الحقيقي النافذ الرأي والكلمة، وهذا أيضاً من حسنات الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية. لأن صاحب السلطة الدينية العليا لا يمكن تقييد إرادته بإرادة الأمة»[2]. كما تضيف في السياق نفسه: «فمتى كان الدين في الأمة مفصولاً عن السلطة المدنية فليكن رئيس هذه السلطة (أي الملك) كما يشاء (مسلماً أو مسيحياً أو بوذياً أو وثنياً) فإن ذلك لا يؤثر شيئاً في أحكام الدولة إذ السلطة والإرادة للأمة لا له، وبخلاف ذلك متى كانت السلطة المدنية مقرونة بالسلطة الدينية»[3].

---

(1) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، سبق ذكره، ص 151.
(2) المصدر نفسه، ص 152.
(3) المصدر نفسه، ص 154.

إن السلطة الروحية المسيحية والسلطة الروحية الإسلامية - في نظر الجامعة - هما في الحقيقة من مصدر واحد وطبيعة واحدة وإن اختلفت الألفاظ «لذلك لا يمكن تقييد الملك الذي يكون جامعاً بين السلطة المدنية والدينية ذلك التقييد المدني الذي فيه حفظ «حقّ الإنسان كإنسان» و«حقّ الأمة كأمة»، بل إن الملك الجامع في يديه السلطة المدنية والدينية يكون دائماً فوق حقوق الإنسان وفوق الأمة لأنه خليفة الله وواسطة بينه وبين شعبه. وإذا أنكر هذا الأمر فإنه ينكر بالقول فقط ولكن الفعل يثبته. وذلك بخلاف الملك المدني، أي الدستوري، فإنه إذا ظهر بالقول أنه فوق أمته فهو بالفعل دونها بمراحل، لأنه ليس سوى واحد منها أقامته لتنفيذ إرادتها. وأمّا وصفه الملك الديني فقد أقامه الله بواسطة الشعب وهي واسطة ساعة لإنقاذ إرادة الله»[1].

أمّا بخصوص **الاعتراض الثالث**، فالجامعة تطرح علاقة الحكومة ككل بالأمة، وتعتبر أن وظيفة الحكومة سلبية لا إيجابية، فدورها هو حماية حرية الأشخاص. تقول الجامعة: «أمّا القول بأن الأجسام التي يديرها الحكام هي الأجسام نفسها التي تسكنها الأرواح التي يديرها رجال الدين، فنرده بالرجوع إلى تعريف الحكومة الذي ذكرناه، فإن الحكومة لم تنشأ لتدبير جسم ولا روح، بل إن وظيفتها سلبية لا إيجابية، فهي عليها فقط «حماية حرية الشخص». هذا هو غرض الحكومة الأصلي. وكل غرض يناقض هذا الغرض لا يعتدّ به»[2]. وتضيف الجامعة متبنية موقف الفلاسفة

---

(1) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، سبق ذكره، ص 154.

(2) المصدر نفسه، ص 155.

وعلماء العمران: «إن أحسن شيء تخدم به الحكومة رعيتها أن تقلل ما استطاعت من المداخلة في شؤونهم»[1].

وتخلص إلى القول على كل هذه الاعتراضات بأن الملك لا تأثير لديه ولأهوائه النفسانية على أحوال المملكة متى كانت سلطة مدنية دستورية. وأنه لا خوف من تنازع السلطتين على الأجسام والأرواح ما دامت الرئاسة للسلطة المدنية «ضمن دائرة الدستور» على السلطة الدينية.

الإسلام والدولة المدنية:

في ردّ محمد عبده على الذين يرون في الديانة الإسلامية عدم التسامح وعائقاً للخروج من وضعية الجمود والتخلف بسبب تداخل السلطتين الدينية والمدنية، يعود إلى تذكير هؤلاء بأصول الديانة الإسلامية، وما تحتويه من تشجيع على استعمال العقل وما تدعو إليه من تسامح. فللإسلام، حسب عبده، دعوتان:

1- دعوة بوجود الله وتوحيده، ويعتمد فيها على العقل.

2- ودعوة إلى التصديق برسالة محمد، ويعتمد فيها على **القرآن** الذي هو معجزة الإسلام وخارق العادة فيه.

فبالنسبة إلى **الدعوة الأولى**، يقول محمد عبده: «فلم يعوّل فيها إلا على تنبيه العقل البشري وتوجيهه إلى النظر في الكون، واستعمال القياس الصحيح والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب، وتعاقد الأسباب والمسببات ليصل بذلك إلى أن للكون صانعاً واجب الوجود عالماً حكيماً قادراً، وأن ذلك الصانع واحد لوحدة النظام

---

(1) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، سبق ذكره، ص 155.

في الأكوان»[1]. فالإسلام في هذه الدعوة - حسب محمد عبده - يدعو لمعرفة الله ووحدانيته من خلال استعمال العقل في الطبيعة: «فالإسلام في هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي، والفكر الإنساني الذي يجري على نظامه الفطري»[2].

أمّا بالنسبة إلى **الدعوة الثانية**، «فهي التي يحتج فيها الإسلام بخارق العادة، وما أدراك ما هو خارق العادة الذي يعتمد عليه الإسلام في دعوته إلى التصديق برسالة النبي عليه السلام. (...) ذلك الخارق المتوتر المعمول عليه في الاستدلال لتحصيل اليقين هو القرآن وحده»[3].

وبعد هذا التقديم التوضيحي تطرق محمد عبده إلى تفصيل وشرح أصول الإسلام وهي حسبه كالتالي:

1- النظر العقلي لتحصيل الإيمان:

فبالنسبة إلى هذا الأصل يؤكد عبده على دور العقل ومكانته في الإسلام كأساس للاعتقاد والإيمان، يقول: «فأول أساس وضع في الإسلام هو النظر العقلي. والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح. فقد أقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته»[4].

---

(1) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، سبق ذكره، ص 105.
(2) المصدر نفسه، ص 107.
(3) المصدر نفسه، ص 108.
(4) المصدر نفسه، ص 109.

2- تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض:

هذا الأصل مرتبط بالأصل الأول، ويوسع من حرية العقل بالمقارنة مع النصّ: «اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل»[1]. فمن خلال هذا الأصل يتضح مدى اتساع مجال العقل في الإسلام حسب محمد عبده: «وبهذا الأصل (...) مهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حدّ»[2].

3- البُعـد عن التكفير:

في هذا الأصل يحاول عبده أن يبيّن لنا مدى مكانة مفهوم التسامح في الإسلام، بقوله: «هل ذهبت من هذين الأصلين إلى ما اشتهر بين المسلمين وعرف من قواعد أحكام دينهم، وهو إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مئة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان»[3].

4- الاعتبار بسنن الله في الخلق:

يورد عبده آيات من القرآن لتوضيح هذا الأصل، ﴿قَدْ خَلَتْ مِن

---

(1) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، سبق ذكره، ص 110.

(2) المصدر نفسه، ص 110.

(3) المصدر نفسه، ص 111.

قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ (سورة آل عمران، الآية 137). ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (سورة فاطر، الآية 43).

ومن خلال هاتين الآيتين يستخلص «أن لله في الأمم والأكوان سنناً لا تتبدل، والسنن الطرائق التابعة التي تجري عليها الشؤون، وعلى حسبها تكون الآثار، وعلى التي تسمى شرائع أو نواميس، ويعبّر عنها قوم بالقوانين»[1].

5- قلب السلطة الدينية:

في هذا الأصل يبيّن عبده أنه ليس في الإسلام سلطة دينية ولا هيمنة ولا سيطرة على أحد. فالإسلام في نظره دعا لهدم تلك السلطة: «لا يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه، على أن الرسول عليه السلام كان مبلّغاً ومذكّراً لا مهيمناً ولا مسيطراً، قال الله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾»[2].

ويضيف في السياق نفسه: «ولا يسوّغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة أحد، وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يلتقي أصول ما يعمل به عن أحد إلا عن كتاب الله وسنّة رسوله»[3].

---

(1) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، سبق ذكره، ص 111.
(2) المصدر نفسه، ص 113.
(3) المصدر نفسه، ص 114.

6- حماية الدعوة لمنع الفتنة:

يردّ محمد عبده بهذا الأصل على الذين يرون أن الدين الإسلامي دين جهادي شرع في القتال، وفي طبيعته روح الشدة على من يخالفه، بخلاف الدين المسيحي الذي هو دين المسالمة والمهادنة، فيجيب بقوله: «ليس القتل في طبيعة الإسلام بل في طبيعته العفو والمسامحة. ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾. ولكن القتال فيه لردّ اعتداء المعتدين على الحقّ وأهله إلى أن يأمن شرهم، ويضمن السلام عند غوائلهم، ولم يكن ذلك لإكراه على الدين ولا للانتقام من مخالفيه»[1]. ولهذا في نظره لا تسمع في تاريخ الفتوح الإسلامية ما تسمعه في الحروب المسيحية عندما اقتدر أصحاب «شريعة المسالمة»، أي الديانة المسيحية، على محاربة غيرهم من قتل الشيوخ والنساء والأطفال.

7- مودّة المخالفين في العقيدة:

يعطي محمد عبده مثالاً بالزواج كدليل على دعوة الإسلام مودّة المخالفين في العقيدة، حيث أن الإسلام أباح للمسلم أن يتزوج من الكتابية، نصرانية أو يهودية، مع الإبقاء على عقيدتها والقيام بفروض عبادتها، وهذا الشكل من التسامح في نظره يعوّد القلوب على الشعور بأن الدين معاملة بين العبد وربه، والعقيدة طور من أطوار القلوب يجب أن يكون أمرها بيد علّام الغيوب، فهو الذي يحاسب عليها وأمّا المخلوق فلا تطول يده إليها[2].

---

(1) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، سبق ذكره، ص 118.

(2) المصدر نفسه، ص 124.

8- الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة:

أعطى عبده أمثلة عديدة بيّن فيها الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة، نورد من بينها ثلاث، يتعلق **المثال الأول** بالحياة، حيث يقول: «الحياة في الإسلام مقدَّمة على الدين، أوامر الحنيفة السمحة إن كانت تختطف العبد إلى ربه، وتملأ قلبه من رهبه، وتفهم أمله من رغبه، فهي مع ذلك لا تأخذه عن كسبه، ولا تحرمه من التمتع به، ولا توجب عليه تقشف الزهادة، ولا تجشمه في ترك اللذات ما فوق العادة»[1].

أمّا **المثال الثاني** فيتعلق بالصوم: «فرض الصوم على المؤمنين لكن إذا خشي منه المرض أو زيادته أو زادت المشقة فيه جاز تركه، بل قد يجب إذا غلب على الظنّ الضرر فيه»[2].

أمّا **المثال الثالث** فيتعلق بالنهي عن الغلو في الدين: «وخشي على المؤمن أن يغلو في طلب الآخرة فيهلك دنياه وينسى نفسه فذكرنا بما قصّه علينا أن الآخرة يمكن نيلها مع التمتع بنعم الله علينا في الدنيا»[3]. ويورد عبده في هذا الشأن آية قرآنية: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ (سورة القصص، الآية 77).

---

(1) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، سبق ذكره، ص 125.
(2) المصدر نفسه، ص 125.
(3) المصدر نفسه، ص 127.

السلطــان في الإسلام:

إذا كان محمد عبده قد تطرق في جزء سابق إلى الممارسة السياسية للدولة الإسلامية في علاقتها بالدول الأوروبية بكونها ممارسة مدنية أكثر منها دينية، ففي هذا الجزء سنحاول تبيان الوظيفة السياسية للخليفة أو السلطان في الإسلام.

في نظره لا يمكن تسمية الخليفة في الإسلام بما يسمى عند الغرب بسلطان إلهي أو ثيوقراطي، وذلك لأن السلطان الإلهي «هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله وله حقّ الآثرة بالتشريع، وله في رقاب الناس حقّ الطاعة، لا بالبيعة، وما تقتضيه من العدل وحماسة الحوزة، بل بمقتضى الإيمان، فليس للمؤمن ما دام مؤمناً أن يخالفه»[1]. أمّا في الإسلام فليس فيه سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر، وهي سلطة خوّلها الله لأدنى المسلمين كما لأعلاهم، لأن الخليفة في الإسلام ليس هو مهبِط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنّة، ومن شروط تنصيبه أن يكون مجتهداً، أي أن يكون من العلم باللغة العربية وما معها، ليتيسر له فهم الكتاب والسنّة وما يحتاج إليه من الأحكام، ويتمكن بنفسه من التمييز بين الحقّ والباطل، والصحيح والفاسد، ويسهل عليه إقامة العدل الذي يطالبه به الدين والأمة معاً[2]. وهذه الميزة لا تخصه وحده ولا تعطيه حقّ امتلاك فهم الكتاب والسنّة لوحده، «بل هو وسائر طلاب الفهم سواء، إنما

---

(1) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، سبق ذكره، ص 116.

(2) المصدر نفسه، ص 116.

يتفاضلون بصفاء العقل وكثرة الإصابة في الحكم»[1]. وفي تاريخ الإسلام - حسب عبده - ما يشهد على ارتفاع قدر العلماء عن الخلفاء الذين قصروا في الفهم والعلم.

الخليفة في الإسلام لا ينصّب نفسه، ولا بأمر إلهي، فالأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصّبه، يقول محمد عبده: «فالأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصّبه، والأمة هي صاحبة الحقّ في السيطرة، وهي التي تخلفه ومتى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه»[2]. فللمسلمين حقّ الطاعة ما دامت الحجة ونهج الكتاب والسنّة، «وإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه وإذا اعوج قوموه بالنصيحة والأعذار إليه. أمّا إذا فارق الكتاب والسنّة في عمله وجب عليهم أن يستبدلوا به غيره ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيه»[3].

الخليفة عند عبده «مدني من جميع الوجوه»، وفي هذا ردّ على الذين «يرمون به الإسلام من أنه يحتّم قرن السلطتين في شخص واحد، ويظنون أن معنى ذلك في رأي المسلم أن السلطان هو مقرر الدين، وهو واضع أحكامه وهو منفذها، والإيمان آلة في يده يتصرف بها في القلوب بالإخضاع وفي العقول بالإقناع، وما العقل والوجدان عنده إلا متاع، ويبنون على ذلك أن المسلم مستعبد لسلطانه بدينه»[4]. كما يبنون على هذا، عدم تسامح الإسلام مع

(1) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، سبق ذكره، ص 116.

(2) المصدر نفسه، ص 116.

(3) المصدر نفسه، ص 116.

(4) المصدر نفسه، ص 117.

العلم والعلماء ما دام من أصوله «إقامة السلطان واجبة بمقتضى الدين». ففي نظر محمد عبده أن كل هذا «خطأ محض، وبُعد عن فهم معنى ذلك الأصل من أصول الإسلام».

كما يردّ في الوقت نفسه على القائلين: «إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني أفلا يكون للقاضي أو للمفتي أو شيخ الإسلام»؟ فيجيب عبده بالتأكيد على عدم وجود سلطة دينية في الإسلام، لا للخليفة ولا لغيره: «إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، كل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي، ولا يسوّغ لواحد أن يدّعي حقّ السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريق نظره»[1].

فإذا كانت إذن - حسب محمد عبده - الممارسة السياسية للدولة الإسلامية ممارسة مدنية، فإن وضعية الخليفة في الإسلام لها الدور نفسه، حيث تنشغل بعلاقة الإنسان بالإنسان، وليس بعلاقة الإنسان بخالقه.

الإسلام والسياسة:

يتضح من خلال ما سبق أن محمد عبده في دفاعه عن الإسلام، كان يعود لأصول الديانة الإسلامية كمرجع له، ويعطي أمثلة من واقع الدولة الإسلامية في عهد ازدهارها. في هذا الجزء سنحاول استنطاق نصوص وشهادات محمد عبده من خارج هذه الفترة، بالاعتماد على كيفية تعامل محمد عبده مع مشاكل عصره، ومع الذين يتكلمون باسم

---

(1) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، سبق ذكره، ص 118.

الدين الإسلامي، ومدى احترامهم وتسامحهم مع العلم والعلماء.

يبدأ بالتساؤل حول وضعية العلم والعلماء في زمنه، يقول: «ربما يسأل سائل فيقول: سلّمنا أن طبيعة الإسلام تأبى اضطهاد العلم بمعناه الحقيقي، وأنه لم يقع من المسلمين الأولين تعذيب ولا إحراق، ولا شنق لحملة العلوم الكونية، ومقومي العقول البشرية، لكن أليس العلماء من المسلمين اليوم أعداء العلوم العقلية، والفنون العصرية، أو ليس تبعاً لهم»[1]. وتبعاً لذلك يعطي عبده أمثلة كثيرة عن اضطهاد الفقهاء لرجال الآداب والعلوم، مثل السيد عبد الحميد الزهراوي الحِمصي الذي كتب مقالاً في الاجتهاد والتقليد فتعرض لحملة رجال الدين واعتبروا مقاله مرق من الدين، فقبض عليه وسجن. كما أعطى مثالاً آخر للشيخ السنوسي الذي كتب كتاباً في أصول الفقه زاد فيه بعض مسائل على أصول المالكية، فتعرض لهجوم ومحاولة اغتيال من طرف أحد مشايخ المالكية بالأزهر وهو الشيخ عليش. ومن خلال هذه الأمثلة ومثلها يحكم البعض على الإسلام بأنه عثرة في طريق المسلمين، وهذا الجمود هو من طبيعة الدين الإسلامي وناشئاً من أصوله. أمام هذه الأمثلة لا يجد محمد عبده بدّاً من أن يكون مرناً، ويقرّ بعدم تسامح بعض المسلمين، لكنه يرى سبب ذلك لا يعود إلى طبيعة الدين الإسلامي وأصوله بقدر ما يعود إلى السياسة، يقول: «ما نسمعه حولنا من سجن من قال بقول السلف فليس الحامل عليه التمسك بالدين، فإنه حملة العمائم إنما حركهم الحسد لا الغيرة. وأمّا صدور الأمر بالسجن فهو من

---

(1) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، سبق ذكره، ص 149.

مقتضيات السياسة»[1]. هذه السياسة التي تخاف «خروج فكر واحد من حبس التقليد، فتنتشر عدواه فينتبه غافل آخر، ويتبعه ثالث، ثم ربما تسرى العدوى من الدين إلى غير الدين إلى آخر ما يكون من حرية الفكر يعوذون بالله منها»[2].

فالسياسة عند محمد عبده هي المسؤولة عن الاضطهاد وتقييد حرية الفكر، وهو من الذين يبغضون السياسة، بل من الذين يبغضون كل حرف من كلمة السياسة، «فإن شئت أن تقول إن السياسة تضطهد الفكر أو الدين أو العلم فأنا معك من الشاهدين. وأعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة ومن معنى السياسة ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجن أو يعقل في السياسة، ومن ساس يسوس وسائس ومسوس»[3]. فالسياسة سبب من الأسباب المباشرة التي أدت إلى جمود وضعف الإسلام حسب محمد عبده: «السياسة الشجرة الملعونة في القرآن عبادة الهوى وإتباع خطوات الشياطين».

ومن الأسباب الأخرى التي أدت إلى جمود وضعف الإسلام يذكر محمد عبده، استيلاء الترك والديلم على سلطانه، حيث «استعجم الإسلام وانقلب عجمياً» وصارت الدولة في قبضتهم، «ولم يكن لهم - يقول محمد عبده - ذلك العقل الذي راضه الإسلام والقلب الذي هذبه الدين، بل جاءوا إلى الإسلام يخشونه الجهل ويحملون ألوية الظلم، لبسوا الإسلام على أبدانهم، ولم ينفذ منه

(1) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، سبق ذكره، ص 156.
(2) المصدر نفسه، ص 156.
(3) المصدر نفسه، ص 156.

شيء إلى وجدانهم، وكثير منهم كان يحمل إلهه معه يعبده في خلوته، ويصلي مع الجماعات لتمكين سلطة ثم عدا على الإسلام آخرون كالتتار وغيرهم ومنهم من تولى أمرهم»[1]. وطبيعي في نظره أن يكون هناك عداء للعلم والعلماء من طرف هؤلاء، «أمّا العلم فلم يحفلوا بأهله وقبضوا عنه يد المعرفة، وحملوا كثيراً من أعوانهم أن يندرجوا في سلك العلماء، وأن يشربلوا بشرابيله، ليعدوا من قبيله. ثم يضعوا للعامة في الدين ما يبغض إليهم العلم ويبعد بنفسهم عن طلبه، ودخلوا عليهم وهم أغرار من باب التقوى وحماية الدين، زعموا الدين ناقصاً ليكملوه، أو مريضاً ليعللوه، أو متداعياً ليدعموه، أو يكاد ينقض ليقيموه»[2].

ويضيف عبده، أنهم خلقوا لنا هذه الاحتفالات وتلك الاجتماعات وسنّوا لنا عبادة الأولياء والعلماء المشتبهين بهم ما فرق الجماعة، كما قرروا أن المتأخر ليس له لأن يقول بغير ما يقول المتقدم، وجعلوا ذلك عقيدة حتى يقف الفكر وتجمد العقول. كما بثوا - يضيف عبده - أعوانهم في أطراف الممالك الإسلامية ينشرون القصص والأخبار والآراء ما يقنع العامة بأنه لا نظر لهم في الشؤون العامة، وأن كل ما هو من أمور الجماعة والدولة فهو مما فرض فيه النظر على الحكام دون من عداهم. ومن دخل في شيء من ذلك من غيرهم فهو متعرض لما لا يعنيه، وأن ما يظهر من فساد الأعمال، واختلال الأحوال، ليس من صنع الحكام، وإنما هو تحقيق لما ورد

---

(1) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، سبق ذكره، ص 158.

(2) المصدر نفسه، ص 158.

في الأخبار من أحوال آخر الزمان، وأنه لا حيلة في إصلاح حال ولا مآل، وأن الأسلم تفويض ذلك إلى الله، وما على المسلم إلا أن يقتصر على خاصة نفسه[1].

وهذه الحالة في نظره هي التي أدت بالإسلام إلى تشوهات، والمسلم إلى اليأس والخنوع: «هذه السياسة - سياسة الظلمة وأهل الآثرة - هي التي روجت من أدخل على الدين مما لا يعرفه وسلبت المسلم أملاً كان يخترق به أطباق السماوات، وأخلدت به إلى يأس يجاور به العجماوات. فجلّ ما تراه مما تسميه إسلاماً فهو ليس بإسلام، وإنما فقط من أعمال الإسلام صورة الصلاة والصوم والحج. ومن الأقوال قليلاً منها حرّفت عن معانيها، ووصل الناس بما عرض على دينهم من البدع والخرافات إلى الجمود الذي ذكرته وعدوه دنيا (...) فكل ما يعاب على المسلمين ليس من الإسلام. وإنما هو شيء آخر سموه إسلاماً، والقرآن شاهد وصادق ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[2].

وفي ظلّ وضعية جمود وضعف الإسلام، فالنتائج كانت سلبية على مستويات عدة. فعلى مستوى اللغة، يقول محمد عبده: «لا ريب أن القارئ يحيط بمقدار ضرر هذه الجناية على اللغة يكفيه من ذلك أنه إذا تكلم بلغته لغة دينه وكتابه وقومه لا يجد من يفهم من يقول، وأي ضرر أعظم من عجز القائل عن أن يصل بمعناه إلى العقول»[3].

---

(1) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، سبق ذكره، ص 159.

(2) المصدر نفسه، ص 160.

(3) المصدر نفسه، ص 162.

وعلى مستوى النظام والاجتماع، يرى محمد عبده: «وأعظم من هذه الجناية التفريق وتمزيق نظام الأمة وإبقاءها فيما وقع من سبقها من الاختلاف وتفرق المذاهب والشيع في الدين»[1].

ومن نتائج الجمود على الشريعة وأحكامها جرّ إلى عسر - في نظر محمد عبده - أي «حمل الناس على إهمالها: كانت الشريعة الإسلامية أيام كان الإسلام إسلاماً سمحة تسع العالم بأسره، وهي اليوم تضيق عن أهلها، حتى يضطروا أن يناولوا غيرها، وأن يلتمسوا حماية حقوقهم فيما لا يرتقي إليها، وأصبح الأتقياء من حملتها يتخاصمون إلى سواها»[2].

أمّا في العقيدة، فيقول: «نسوا ما جاء في الكتاب وأيدته السنّة من أن الإيمان يعتمد اليقين، ولا يجوز الأخذ فيه بالظنّ، وأن العقل هو ينبوع اليقين في الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة، وأن النقل ينبوع له فيما بعد ذلك (. . .) وأن العقل إن لم يستقل وحده في إدراك ما لا بدّ فيه من النقل، فهو مستقل لا محالة في الاعتقاد بوجود الله»[3].

كما كان تأثير هذا الجمود على متعلمي المدارس النظامية، وعلى تلامذة المدارس الأجنبية والمدارس الرسمية والأهلية.

وفي ختام عرضه عن وضعية الإسلام في أوائل القرن العشرين، وأسباب جموده وضعفه والنتائج التي ترتبت عن هذا الجمود، يردّ محمد عبده على كل من رينان (Renan) والجامعة فيما يخص وقوف

(1) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، سبق ذكره، ص 162.
(2) المصدر نفسه، ص 164.
(3) المصدر نفسه، ص 166.

الإسلام كعائق في وجه تطور مجتمعاته، حيث يقول: «إن الإسلام لن يقف عثرة في سبيل المدنية أبداً، لكنه سيهذبها وينقيها من أوضارها، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله، وهذا الجمود سيزول»[1].

إن الجمود في نظره علة ستزول وذلك بإعمال العقل «للنظر في الغايات والأسباب والمسببات، والفرق بين البسائط والمركبات. وكذلك بإعمال الوجدان لإدراك ما يحدث في النفس والذات من لذائد وآلام، وهلع واطمئنان». فالدين الكامل - في نظر محمد عبده - علم وذوق، عقل وقلب، برهان وإيمان، فكر ووجدان، فإذا اقتصر دين على أحد الأمرين، فقد سقطت إحدى قائمتيه.

فالعقل والقلب متفقان في الدين الإسلامي عند عبده، ويقول: «وإنه لا بدّ أن ينتهي أمر العالم إلى تآخي العلم والدين، على سنّة القرآن والذكر الحكيم»[2].

* * *

ما يمكن الوقوف عنده من خلال هذا الجدال، هو أن مسألة العلاقة بين الدين والدولة لم تطرح كمسألة منعزلة عن الإطار السياسي العام الذي هيمن على مختلف مجالات الفكر العربي في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وبالذات موقع السلطة السياسية ووظيفتها داخل المجتمع، إذ طرحت كرافد من روافد الإشكال العام الذي ميز الفكر السياسي العربي والذي تتجلى

---

(1) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، سبق ذكره، ص 175.

(2) المصدر نفسه، ص 179.

مفاهيمه في التقدم والديمقراطية والحرية والتسامح... إلخ. وهذا الجدال في حدّ ذاته لحظة تعكس كيفية تناول تلك المفاهيم واستعمالها، وفي الوقت نفسه طبيعة الصراع النظري الذي أسّس وقعّد لمرحلة فكرية من مراحل التاريخ السياسي العربي.

وهذا الجدال في جوهره يزاوج بين رؤيتين وموقفين، وبالتالي جوابين للإشكالية المطروحة على الفكر العربي، كل واحدة لها مرجعيتها ومنطلقاتها النظرية. فإذا كان فرح أنطون ينطلق من مرجعية ليبرالية واضحة يستلهم منها مواقفه ويدعو إلى تحقيقها في الواقع، فإن محمد عبده لم يكن أكثر محافظة، بل حاول تأسيس ليبرالية على قاعدة الإسلام، بمعنى حاول من خلال اجتهاده أن يطوع القواعد الليبرالية، كالعقلنة والحرية والمدنية والديمقراطية والتسامح... إلخ للمرجعية الإسلامية. وهذا راجع للتأثيرات العامة الفكرية التي هيمنت على الثقافة العربية في أواخر القرن التاسع عشر التي تميزت بهيمنة الفكر الليبرالي وكونيته، ما جعل الثقافة العربية تعرف «هزة إيجابية»، تتحدد معالمها: إمّا في تبني الفكر الليبرالي كمرجعية، وإمّا في تبني الفكر الليبرالي من خلال مفاهيمه ومحاولة تكييفها مع المرجعية الإسلامية، أو البحث في الإسلام عن قواعد لها. ويعتبر محمد عبده والأفغاني من أبرز المفكرين الذين كانت محاولاتهم الفكرية تصب في هذا الاتجاه، بل يظهر ذلك بوضوح في كتابات عبد الرحمن الكواكبي الذي استطاع تطويع المفاهيم الليبرالية مع الشرع الإسلامي[1].

(1) مجلة الوحدة، السنة الثانية، العدد 96، أيلول/ سبتمبر 1992.

فإذا كان منطلق الجدال هو مسألة التسامح في المسيحية والإسلام، فإن خاتمته هي مسألة العلاقة بين الدين والدولة. ومن خلال هذا المنطلق يمكننا استنتاج أن فرح أنطون كان واضحاً في ربطه بين التسامح وفصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، بينما نجد عدم وضوح هذا الربط عند محمد عبده، فعبده في ردّه حاول أن يتعامل بنوع من التجزيء بين المسألتين، ويعود سبب ذلك إلى أن ردوده كانت دفاعية أكثر منها هجومية من جهة، ومن جهة ثانية كانت ردوده على أكثر من واجهة وعلى أكثر من شخص، لهذا كان يردّ على أنطون والجامعة من خلال **المنار**، وفي الوقت نفسه كان يردّ على شخصيات أخرى كمسيو هانوتو ورينان في منابر أخرى[1].

نجد أن كلاً من أنطون وعبده في جدالهما حول مسألة التسامح وظفا مقومات السجال الهجومية والدفاعية، باستخدامهما لكل من تاريخ الإسلام وتاريخ المسيحية وإخضاعهما لعملية التأويل.

وما يمكن ملاحظته في هذا السجال، أن أنطون كان مسيحياً أكثر منه ليبرالياً، فالدفاع عن المسيحية في صورتها العقائدية لا يمكن إدخاله في خانة الفكر الليبرالي رغم ربطه بين التسامح وفصل الدين عن الدولة. فإذا كان مسيحياً في الأول وليبرالياً في الثاني فهذا لا يمكن اعتباره في كليته إلا نظرة تجزيئية في علاقة التسامح بالعلمانية، وبالتالي يصبح الربط بينهما منهجياً فحسب، بينما على المستوى النظري وبالأخص على مستوى المرجعيات يظهر ذلك التجزيء بوضوح، وهذه الملاحظة هي التي دفعت بعض الباحثين

---

(1) انظر كتابه: **الإسلام دين العلم والمدنية**، سبق ذكره.

إلى استنتاج أن دعوة أنطون إلى العلمانية كان يحركها هاجس وضعية الأقلية المسيحية في المشرق[1].

ما يمكن استنتاجه من خلال جداله حول مسألة العلاقة بين الدين والدولة، أن الهاجس المسيطر في منطق تفكيره لم يكن سوى الفكر الليبرالي بمفاهيمه وأسسه كما ظهر مع رواد النهضة الأوروبية، ويظهر ذلك بجلاء في ربطه بين التقدم ومسألة الفصل بين السلطتين. فبالنسبة إليه لن يحصل تقدم في العالم العربي بدون هذا الفصل، وهو بهذا يستلهم مسار التحولات التي طرأت في الغرب وينظر من خلالها إلى واقع العالم العربي.

إذا كان أنطون قد ربط بين فصل السلطتين وتحقيق التقدم، فهو في الوقت نفسه يربط بين التأخر ومقارنة الدين بالسياسة، حيث أن هذه المقارنة بالنسبة إليه تؤدي إلى محاربة الاجتهاد والذكاء، واستغلال الدين في أمور سياسية ما يضر بالدين نفسه، وبالتالي تؤدي إلى انشقاقات في صفوف الشعب حينما يكون الاعتماد على العقيدة الدينية كأساس للمواطنة.

وفي مقابل ذلك، وبالذات في الفصل بين السلطتين تتحقق المساواة بين أبناء الأمة، أي أن يصبح الانتماء إلى الوطن هو القاعدة والأساس للمواطنة، وليس العقائد الدينية أو المذاهب العرقية. وفي الوقت ذاته تحديد وظيفة الدين في كونها تتعلق بمجال العلاقة بين الفرد وربه، وأن لا تتعدى هذه الوظيفة لتتدخل في الحقل السياسي أو الدنيوي بصفة عامة.

---

(1) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1982.

من هذه الخلاصات يصل أنطون إلى نتيجة واضحة ليبراليتها، تظهر معالمها في الإقرار بالاختلاف بين البشر، حيث أن العقل في نظره مطبوع على الاختلاف والتباين، وليس على الوحدة والانسجام، فمن هذه النتيجة يدعو أنطون إلى حياد الدين وفصله عن السياسة وذلك لتحقيق التسامح والعدل والمساواة والحرية والتقدم... إلخ.

إذا كان أنطون يربط بين التقدم والفصل بين السلطتين، مستلهماً التجربة الأوروبية، فإن عبده لم تكن له الرؤية نفسها، فإذا كان هدف الفصل هو إعطاء مفهوم ليبرالي للسلطة السياسية، فبهذا الفهم ينظر عبده إلى السلطة في الإسلام، فالإسلام في نظره لا يعرف سلطة دينية، فللحاكم سلطة مدنية محضة، تتعلق بالسياسة الداخلية والخارجية للبلاد، أمّا أمور الدين فهي لأهلها، إن السلطة المدنية هي صاحبة الكلمة الأولى، ويستشهد عبده هنا بسياسة الدولة العثمانية في تعاملها مع الدول الأوروبية، باعتبارها سياسة مدنية لم تكن أبداً سياسة دينية، ولا دخل للدين في هذه المعاملة. وإذا كانت السياسة كذلك بالنسبة إلى عبده، فإن موقع الحاكم بدوره موقع مدني يخضع لإرادة الأمة، لكن ليس بالفهم الليبرالي المطلق، بل لإخضاعه إلى المرجعية الإسلامية، وهو في هذا يحاول أن يبعد السلطة الدينية عن الإسلام، فلا الخليفة ولا القاضي ولا المفتي يملك هذه السلطة. فإن السلطة السياسية عند عبده مدنية بالفهم الليبرالي، وإن المفاهيم السياسية العربية حسب عزمي بشارة «مفاهيم إسلامية فقهية معلمنة، وإن المفاهيم العربية العلمانية الحديثة هي مفاهيم معلمنة من لاهوت آخر، وليس منها ما هو أكثر علمانية من

الآخر من حيث المنشأ. لكن يكمن التحدي في الوظيفة التي تؤديها، وفي الغاية التي تستثمر من أجلها، هل هي خدمة غاية ديمقراطية أم استبدادية؟ هل تقود إلى عقلنة التفكير في السياسة والمجتمع أم أسطرته»؟[1]

غير أن محمد عبده لا يرى في هذه الوظيفة السياسية المدنية للسلطة الإسلامية منفعة على المسلمين - وهو هنا ينطلق من وضعية الدولة العثمانية آنذاك - فالعكس بالنسبة إليه صحيح، فهذه السياسة لم تجر إلا الويل وفقدانها لاستقلالها.

وبهذا إذا كان أنطون يربط بين التقدم والفصل بين السلطتين، فإن محمد عبده لا يرى في هذا الفصل سوى مقدمة وسبب في دخول الاستعمار وتخلف الأمة.

ما يمكن الوقوف عنده كمركز للجدال حول مسألة الفصل والوصل بين السلطتين السياسية والسلطة الدينية يتمثل في الدولة كجهاز للسلطة السياسية. ومن خلال هذا الجدال يتضح لنا مركز التفكير السياسي العربي منذ أواسط القرن التاسع عشر الميلادي، حيث أن السلطة السياسية وموقعها ووظيفتها كانت هي الموجه الأساسي للفكر العربي[2]. فالتقدم بالنسبة إلى المفكرين الأوائل كانت له علاقة مباشرة بوظيفة السلطة السياسية وبمفهوم التقدم، حيث ينظر إليه كمفهوم مرتبط فقط بالجانب السياسي، وهذا يعكس

(1) عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ج 1، ط 1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2013، ص 424.

(2) علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1985، ص 94.

نظرة الرواد الأوائل في تشخيص وتحليل الواقع المتأخر للعالم العربي.

فإذا كان مركز الاهتمام، إذن، في جدال محمد عبده وفرح أنطون كمحطة أولى، هو وظيفة السلطة السياسية، فكيف سيتعامل علي عبد الرازق، كمحطة ثانية، معها من داخل الحقل الإسلامي من خلال دينية أو عدم دينية منصب الخلافة؟

السلطتان: الدينية والدنيوية في الإسلام (علي عبد الرازق)

ارتأينا في هذه الدراسة المتعلقة بموضوع السلطتين الدينية والدنيوية في الإسلام من خلال كتاب اعتبر من أهم الكتب العربية في القرن العشرين، كتاب **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق، الوقوف على أهم ما جاء به صاحبه من مواقف وأطروحات تهم جانباً من أكثر الجوانب حساسية في الفكر السياسي الإسلامي ماضياً وحاضراً، ويتعلق الأمر بموضوع السلطة السياسية في الإسلام. ارتأينا أن نقف على أهم الظروف والملابسات التي صاحبت الكتاب، حيث جعلت منه ليس فقط كتاباً نظرياً وفكرياً، بل مساهمة في حدث سياسي ونقاش ديني أيضاً يهم الجانبين السياسي والديني في الوقت نفسه، وكانت من الأسباب الموضوعية الرئيسية التي دفعت بصاحب الكتاب بإدلاء رأيه بجرأة غير معهودة في موضوع كان الاعتقاد السائد أنه من المواضيع المحسومة. وتكمن جرأته أيضاً في كونه أعطى موقفه من داخل المؤسسة الدينية، مؤسسة الأزهر.

ومن أهم الملابسات التي كان لها الدور البارز في طرح مسألة الخلافة كموضوع للنقاش على المستويين الديني والسياسي، ما ترتب

عن ثورة كمال أتاتورك بإلغاء منصب الخلافة سنة 1924، وما خلفته من جدال ونقاش حادّين داخل أوساط المسلمين، ما زال قائماً حتى اليوم[1].

فهناك من كان يرى أن الخلافة واجهة يقف خلفها المسلمون في معركتهم ضدّ زحف الغرب وأطماع الاستعمار، وهناك من كان يرى فيها أثراً من آثار الإسلام تستحق العمل لمدّ أجلها والاحتفاظ بها، ورآها البعض واجباً دينياً وأصلاً من أصول الإسلام: «إن نصب الإمام واجب في الملة، في هذا الزمان، كغيره، وجميع آثمون بعدم نصب إمام تجتمع كلمتهم عليه بقدر طاقتهم، ومعاقبون عليه في الدنيا بما يعلمه أهل البصيرة منهم، ويعاقبون في الآخرة بما يعلمه الله تعالى وحده. إن الجماعة التي أمرنا باتباعها لا تسمى جماعة المسلمين إلا إذا كان لها إمام بايعته باختيارها. إن إمام المسلمين هو رئيس حكومتهم السياسية، ويجب عليهم أن يكونوا قوة وشوكة له بمقتضى مبايعتهم له...»[2].

وهناك عامل آخر صاحب ولادة هذا الكتاب وساهم في إذكاء النقاش، هو أنه بإلغاء منصب الخلافة جعله فرصة سانحة لبعض الملوك والأمراء لملء فراغه، وفي مقدمتهم ملك مصر أحمد فؤاد مدعوماً من طرف الاستعمار البريطاني. وبدأ التمهيد لذلك عبر المؤتمر الدائم الذي أقيم في مصر تحت اسم «المؤتمر الإسلامي

---

(1) راجع كتاب: **حوار وردود حول الإسلام وأصول الحكم**، تقديم رضوان السيد، جداول للنشر والتوزيع، 2011، ص 17 وما بعدها.

(2) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، ط 1، دراسة ووثائق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.

العام للخلافة»، وكذلك عبر الفتاوى العديدة التي ظهرت في تلك الآونة، كالتي تقول: «أن صفة الإسلام زالت عن المجتمعات الإسلامية بإلغاء منصب الخلافة، وأن كل المسلمين آثمون حتى يبايعون خليفة».

لهذا كان كتاب **الإسلام وأصول الحكم** رأياً دينياً وموقفاً سياسياً من معركة سياسية ودينية، وتحدياً لعرش ملك مصر أحمد فؤاد، واستفزازاً لقطاعات دينية واسعة محافظة وتقليدية داخل العالم الإسلامي. فإن كتاب **الإسلام وأصول الحكم** لم يكن بحثاً أكاديمياً من أبحاث السياسة أو علم الكلام عند المفكرين والمثقفين المسلمين، وإنما كان بالدرجة الأولى وقبل كل شيء جهداً سياسياً في معركة سياسية حامية، بل ضارية وقائمة على قدم وساق، كما كان تحدياً لعرش وملك بكل ما وراءهما من قوى وإمكانيات، كما كان مناوئاً لقطاعات عريضة محافظة في مختلف أنحاء العالم الإسلامي. وفوق كل ذلك كان أحد العوامل التي أفسدت على الاستعمار البريطاني في مصر والشرق الإسلامي النجاح والاستفادة من «لعبة الخلافة هذه»[1]. ولهذه الأسباب يمكن تفسير ما تعرض له علي عبد الرازق من تكفير في بعض الأحيان ومضايقات أفقدته منصبه داخل مؤسسة الأزهر وبعض حقوقه الوطنية.

وباستحضار هذه الملابسات والظروف، سنحاول التعامل مع كتاب علي عبد الرازق من خلال ثلاثة موضوعات: يتعلق **الأول** بأسس الخلافة في الإسلام، و**الثاني** بالنبوة والحكم في الإسلام،

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، سبق ذكره، ص 8.

والثالث بالدين والسياسة في التاريخ الإسلامي، من أجل استخراج مفهوم السلطة في الإسلام عند أحد المفكرين المسلمين الذي تناول الموضوع من داخل الإسلام نفسه.

I- أسس الخلافة في الإسلام

يستهل علي عبد الرازق كتابه **الإسلام وأصول الحكم** بالبحث والتساؤل عن طبيعة الخلافة في الإسلام، بمعنى هل أسسها ودواعيها موجودة في مصادر الدين الإسلامي (القرآن والسنّة)؟

وقبل إجابته على هذا التساؤل، استعرض علي عبد الرازق مجموعة من المواقف حول الخلافة وتعريفها. نأخذ من بينها تعريفاً لأحد الكتّاب، حيث يقول: «إن الخلافة هي رياسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي (ﷺ)»[1]. ويعرِّفها ابن خلدون في مقدمته: «هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشرع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[2].

واضح من خلال هذين التعريفين اللذين يقدمهما لنا علي عبد الرازق أن مكانة الخليفة ومقامه عند صاحبي هذين التعريفين يقوم مقام الرسول ومكانته، بل يقوم بوظيفته بعد وفاته التي هي وظيفة دينية ودنيوية، أي الدعوة إلى الحقّ وإبلاغ شريعة الله المقدسة إلى

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.

(2) المصدر نفسه، ص 12.

الخلق، وفي الوقت نفسه لحفظ الدين وسياسة الدنيا به. فالخليفة عند أصحاب هذا التعريف - في نظر علي عبد الرازق - ينزل من أمته بمنزلة الرسول من المؤمنين: «له عليهم الولاية العامة، والطاعة التامة، والسلطان الشامل، وله حقّ القيام على دينهم، فيقيم فيهم حدوده، وينفذ شرائعه، وله بالأولى حقّ القيام على شؤون دنياهم أيضاً»[1]. ويضيف علي عبد الرازق في السياق نفسه: «وأن يكون له وحده الأمر والنهي، وبيده وحده زمام الأمة، وتدبير ما جلّ من شؤونها وما صغر، كل ولاية دونه فهي مستمدة منه، وكل وظيفة تحته فهي مندرجة في سلطانه، وكل خطة دينية أو دنيوية فهي متفرعة عن منصبه، لاشتمال منصب الخلافة على الدين والدنيا»[2].

غير أن علي عبد الرازق يتساءل حول مصدر هذه المكانة والقوة التي أعطاها أصحاب هذا التعريف للخليفة: «قد كان واجباً عليهم، إذ أفاضوا على الخليفة كل تلك القوة، ورفعوه إلى ذلك المقام، وخصّوه بكل هذا السلطان، أن يذكروا لنا مصدر تلك التي زعموها للخليفة، أنى جاءته؟ ومن الذي حباه بها، وأفاضها عليه»؟[3]

وفي إجابته على هذه الأسئلة، يذكر لنا علي عبد الرازق رأيين اثنين: هناك من يرى أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله وقوته من قوته، وهذا الرأي هو الشائع والساري بين عامة العلماء وعامة المسلمين أيضاً، حيث هناك من جعل الخليفة ظلّ الله في أرضه،

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 14.

(2) المصدر نفسه، ص 15.

(3) المصدر نفسه، ص 18.

ويعطينا علي عبد الرازق مثال أبو جعفر المنصور الذي زعم أنه إنما هو سلطان الله في أرضه.

ومن نتائج شيوع هذا الرأي وجريانه على الألسن، أنه سهّل على الشعراء أن يصلوا في مبالغتهم إلى وضع الخلفاء في مواضع العزة القدسية أو قريبا منها، حتى قال الشاعر:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار
فاحكم أنت الواحد القهار

وهذا لا يسري فقط على الشعراء، بل على الفقهاء كذلك، خصوصاً بعد القرن الخامس الهجري، حيث نجدهم «إذا ذكروا في أول كتبهم أحد الملوك أو السلاطين رفعوه فوق صف البشر، ووضعوه غير بعيد عن مقام العزة الإلهية»[1]. ويعطينا علي عبد الرازق مثال ما جاء في خطبة نجم الدين القزويني، ويخلص إلى القول: «أن استمداد الخليفة لسلطانه من الله تعالى مذهب جار على الألسنة، فاش بين المسلمين»[2].

وهناك رأي ثان نزع إليه بعض العلماء وتحدثوا به، هو أن الخليفة إنما يستمد سلطانه من الأمة، وهي مصدر قوته، ويقدم لنا علي عبد الرازق نماذج من الذين نزعوا هذا المنزع، كالعلّامة الكاساني في كتابه **البدائع**، والحُطيئة الذي خاطب عمر بن الخطاب في هذين البيتين:

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 20.

(2) المصدر نفسه، ص 21.

أنت الإمام الذي من بعد صاحبه
ألقى إليك تقاليد النهي البشر
لم يؤثروك بها إذ قدموك لها
لكن لأنفسهم كانت بك الأثر

ويماثل علي عبد الرازق بين اختلاف المسلمين حول مصدر الخلافة، واختلاف بعض فلاسفة الأنوار كهوبز (Hobbes) ولوك (Locke) حول مصدر سلطان الملوك في أوروبا: «مثل هذا الخلاف بين المسلمين في مصدر سلطان الخليفة قد ظهر بين الأوروبيين، وكان له أثر فعلي كبير في تطور التاريخ الأوروبي ويكاد **المذهب الأول** يكون موافقاً لما اشتهر به الفيلسوف «هوبز» من أن سلطان الملوك مقدس وحقهم سماوي، وأمّا **المذهب الثاني** فهو يشبه أن يكون نفس المذهب الذي اشتهر به الفيلسوف «لوك»»[1].

فإذا كان اختلاف المسلمين حول طبيعة مصدر سلطة الخليفة أهي من الله أم من الأمة، فإنهم لا يختلفون - حسب علي عبد الرازق - حول وجوب الخلافة، يقول: «نصب الخليفة عندهم واجب إذا تركه المسلمون أثموا كلهم أجمعون. يختلفون بينهم في أن ذلك الوجوب عقلي أو شرعي (. . .) ولكنهم لا يختلفون في أنه واجب على كل حال حتى زعم ابن خلدون أن ذلك مما انعقد عليه الإجماع»[2]. وإجماع الصحابة والتابعين هو دليل من الأدلة على

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 23-24.
(2) المصدر نفسه، ص 37.

وجوب الخلافة كما يرى ابن خلدون، مثلاً: «لأن أصحاب رسول الله (ﷺ) عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه، وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام»[1].

وهناك من يرى أن نصب الخليفة فرض كما هو الأمر عند محمد عبده حيث يرى أن نصب الإمام «يتوقف عليه إظهار الشعائر الدينية، وصلاح الرعية، وذلك كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، اللذين هما فرضان بلا شكّ، وبدون نصب الإمام لا يمكن القيام بها (. . .) ولا شكّ أن ما يتوقف عليه الفرض فرض، فكان نصب الإمام فرضاً كذلك»[2].

علي عبد الرازق في ردّه على القائلين بوجوب الخلافة، حاول أن يكشف على أن وجوب نصب الإمام لا يستند على دليل لا في القرآن ولا في السنّة: «ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التنويه والإشادة به، أو لو كان في الكتاب الكريم ما يشبه أن يكون دليلاً على وجوب الإمامة لوجد من أنصار الخلافة المتكلفين، وإنهم لكثير، من يحاول أن يتخذ من شبه الدليل دليلاً. ولكن المنصفين من العلماء والمتكلفين فهم قد أعجزهم أن يجدوا في كتاب الله تعالى صيحة لرأيهم فانصرفوا عنه إلى ما رأيت من

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 38-39.

(2) المصدر نفسه، ص 38-39.

دعوى الإجماع تارة، ومن الالتجاء إلى أقيسة المنطق وإحكام العقل تارة أخرى»[1].

وليس القرآن وحده - في نظر علي عبد الرازق - الذي أهمل الخلافة ولم يتعرض لها، بل كذلك السنّة قد غيبتها ولم تتعرض لها: «يدلك على هذا أن العلماء لم يستطيعوا أن يستدلوا في هذا الباب بشيء من الحديث، ولو وجدوا لهم في الحديث دليلاً لقدموه في الاستدلال على الإجماع»[2].

إذا كانت إذن الخلافة في الإسلام حسب علي عبد الرازق لا تستند على دليل لا في القرآن ولا في السنّة، فعلى ماذا استندت إذن؟

استندت في نظر ابن خلدون على «اختيار أهل العقد والحلّ»، وفي نظر رشيد رضا «فقد يحصل بالمبايعة من أهل الحلّ والعقد لمن اختاروه إماماً للأمة، بعد التشاور بينهم».

الخلافة في نظر أصحاب هذا الرأي تقوم على أساس اختيار أهل العقد والحلّ، وعلى أساس البيعة الاختيارية، لكن كما نرى مع علي عبد الرازق، فإن الخلافة قامت على غير هذه الأسس، بل قامت على القوة والعنف من أجل أن تفرض نفسها على المسلمين، يقول علي عبد الرازق: «غير أننا إذا رجعنا إلى الواقع ونفس الأمر وجدنا أن الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأن تلك القوة كانت، إلا في النادر، قوة مادية مسلحة. فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامه إلا الرماح والسيوف، والجيش

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 39.

(2) المصدر نفسه، ص 42.

المدجج والبأس الشديد، فبتلك دون غيرها يطمئن مركزه، ويتم أمره»[1].

ويضيف المؤلف في الاتجاه نفسه: «لا نشك مطلقاً في أن الغلبة كانت دائماً عماد الخلافة، ولا يذكر التاريخ لنا خليفة، إلا اقترن في أذهاننا بتلك الرهبة المسلحة التي تحوطه، والقوة القاهرة التي تظله، والسيوف المصلتة التي تذود عنه»[2]، بل إن الخلافة - يضيف علي عبد الرازق - هي مصدر الاستبداد والظلم: «وإذا كان في هذه الحياة الدنيا شيء يدفع المرء إلى الاستبداد والظلم، ويسهل عليه العدوان والبغي، فذلك هو مقام الخليفة»[3]. ويسرد لنا المؤلف أمثلة عدة من التاريخ الإسلامي تبيّن لنا عدوان وبغي بعض الخلفاء، وحبهم وغيرتهم على الخلافة، كمثال يزيد بن معاوية الذي استباح دم الحسين بن فاطمة بنت الرسول. وكذلك عبد الملك بن مروان الذي استحل بيت الله الحرام ووطأ حماه، وأبو العباس الذي أصبح سفاحاً بالإضافة إلى تناصر بني العباس. وكل ذلك في نظر علي عبد الرازق: «لم يكن إلا أثراً من آثار حبّ الخلافة والغيرة عليها، ومن وراء الحبّ والغيرة قوة قاهرة»[4].

وشيء طبيعي أن ينتج عن هذا العدوان والبغي ضغط على حرية العلم، وبالأخص علم السياسة الذي كان يشكل أخطر العلوم على

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 69-70.

(2) المصدر نفسه، ص 71.

(3) المصدر نفسه، ص 75.

(4) المصدر نفسه، ص 86.

الملك، كما يقول علي عبد الرازق: «من هنا نشأ الضغط الملوكي على حرية العلم، واستبداد الملوك بمعاهد التعليم، كلما وجدوا إلى ذلك سبيلاً، ولا شكّ أن علم السياسة هو من أخطر العلوم على الملك، بما يكشف من أنواع الحكم وخصائصه وأنظمته إلى آخره، لذلك كان حتماً على الملوك أن يعادوه، وأن يسدّوا سبيله على الناس»[1]. لهذا السبب يُرجع المؤلف خلو حركة المسلمين العلمية من مباحث السياسة، وقصور النهضة الإسلامية في فروعها، ونكوص العلماء عن التعرض لها.

فإذا كانت الخلافة قد تنزّه عن ذكرها والإشارة إليها **القرآن** حسب تعبير صاحب **الإسلام وأصول الحكم** وإهمال السنّة لها، والإجماع لم ينعقد عليها، «أفهل بقي لهم من دليل في الدين غير الكتاب أو السنّة أو الإجماع»؟

فيجيب المؤلف: «نعم بقي لهم دليل آخر لا نعرف غيره، وهو آخر ما يلجأون إليه، وهو أهون أدلتهم وأضعفها. قالوا إن الخلافة تتوقف عليها إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية»[2].

فبالنسبة إلى علي عبد الرازق، هذا صحيح، إذا كان الفقهاء يريدون بالإمامة والخلافة ذلك الذي يريده علماء السياسة بالحكومة، من إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية بعيداً عن صورة الحكومة ونوعها، «مطلقة أو مقيدة، فردية أو جمهورية استبدادية أو دستورية

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 77.

(2) المصدر نفسه، ص 80.

أو ثورية، ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشفية»[1]. أمّا إن أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذي يعرفون، فدليلهم - يقول علي عبد الرازق - أقصى من دعواهم وحجتهم غير ناهضة.

ذهب علي عبد الرازق بعيداً في موقفه من الخلافة، بل كان أكثر تشدداً في نقده للخلافة، إنه لا يرفض أن تقوم الخلافة بالأمور الدنيوية فحسب، بل يرفض في الوقت نفسه أن تقوم بالأمور الدينية: «فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا، ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك. فإنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام والمسلمين، وينبوع شرّ وفساد»[2].

إذن حسب علي عبد الرازق، فإن الخلافة ليس لها دليل لا في القرآن ولا في السنّة ولا في الإجماع، ولم تقم على أساس من الدين والعقل: «على أن يكون فيما أسلفنا - يقول علي عبد الرازق - مقنع لك بأن تلك التي دعوها الخلافة أو الإمامة العظمى لم تكن شيئاً قام على أساس من الدين القويم، أو العقل السليم، وبأن ما زعموا أن يكون برهاناً لها هو إذا نظرت وجدته غير برهان»[3].

II- النبوة والحكم في الإسلام

ما يتبادر إلى الذهن فيما يخص هذا القسم المتعلق بالنبوة والحكم في الإسلام، هو السؤال المتمحور حول نظام الحكم في

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 82.

(2) المصدر نفسه، ص 83.

(3) المصدر نفسه، ص 86.

عهد النبي، أي هل عرف عصره مقومات حكومة ونظام دولة؟ وبالتالي هل كانت معالم هذه الحكومة واضحة أم مبهمة؟

قبل أن يدخل علي عبد الرازق في تفاصيل ردّه على هذين السؤالين، يبدأ بالردّ المباشر على السؤال الأخير، بقوله: «فمن المؤكد أننا لا نجد فيما وصل إلينا من ذلك عن زمن الرسالة شيئاً واضحاً يمكننا ونحن مقتنعون ومطمئنون أن نقول أنه كان نظام الحكومة النبوية»[1]. هذا الغموض وعدم الوضوح جعل المؤلف يشعر بحيرة واضطراب أمام الخوض في مسألة الحكم في عصر النبي، ويضيف قائلاً: «كلما أمعنّا تفكيراً في حال القضاء زمن النبي، وفي حال غير القضاء أيضاً، من أعمال الحكم، وأنواع الولاية، وجدنا إبهاماً في البحث يتزايد، وخفاء في الأمر يشتد، ثم لا تزال حيرة الفكر تنقلنا من لبس إلى لبس، وتردّنا من بحث إلى بحث، إلى أن ينتهي النظر بنا إلى غاية ذلك المجال المشتبه الحائر»[2].

بعد تطرقه لمشكلة الغموض وعلاقتها بالبحث، يعود لطرح مشكل آخر يتعلق هذه المرة بجوهر الموضوع الذي يناقشه - أي النبوة والحكم في عصر النبي - وما يمكنه أن يجرّ من متاعب على صاحبه من طرف بعض المتزمتين، ولكن علي عبد الرازق لا يأبه بهذه المتاعب بقدر ما يعطي للجانب الديني أهميته في تطرقه لهذا الموضوع، بالنظر إلى عدم خطورة هذا البحث على جوهر الدين:

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 102-103..

(2) المصدر نفسه، ص 104.

«لا يهونك البحث في أن الرسول كان ملكاً أم لا، ولا تحسبن أن ذلك البحث ذو خطورة في الدين قد يخشى شرّه على إيمان الباحث، فالأمر، إن فطنت إليه، أهون من أن يخرج مؤمناً من حظيرة الإيمان، بل من أهون من أن يزحزح المتقي من حظيرة التقوى»[1]. لأن الأمر يتعلق بمكانة الرسول ومركزه، فبالنسبة إلى علي عبد الرازق تكمن هنا خطورته بالنسبة إلى الآخرين، لكنه منذ البداية يحدد الدائرة التي يناقش فيها هذا الموضوع، وهي دائرة البحث العلمي لا دائرة العقائد الدينية: «قد يبدو الأمر خطيراً لأنه يتصل بمقام النبوة، ويرتبط بمركز الرسول ولكنه مع ذلك لا يمس في الحقيقة شيئاً من جوهر الدين، ولا أركان الإسلام (...) وإذا فليس بدعاً في الدين ولا شذوذاً عن مذاهب المسلمين، أن يذهب باحث إلى أن النبي عليه السلام كان رسولاً وملكاً، وليس بدعاً ولا شذوذاً أن يخالف في ذلك مخالف، فذلك بحث خارج عن دائرة العقائد الدينية التي تعارف العلماء بحثها، واستقر لهم فيها مذهب، وهو أدخل منه في باب البحث العلمي منه في باب الدين، فأقدم ولا تخف إنك من المؤمنين»[2].

انطلاقاً من هذه الرؤية وهذا الإيمان إذن انطلق علي عبد الرازق في بحثه حول مكانة النبي داخل هرم السلطة الدينية والسلطة الرمزية وعلاقة الملك بالرسالة.

يبدأ علي عبد الرازق بمقارنة بين الملك والرسالة، واعتبر أن

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 111.

(2) المصدر نفسه، ص 112.

الملك ليس هو الرسالة وليس بينهما تلازم: «أنت تعلم أن الرسالة غير الملك، وأنه ليس بينهما شيء من التلازم بوجه من الوجوه، وأن الرسالة مقام والملك مقام آخر، فكم من ملك ليس نبياً ولا رسولاً، وكم لله جلّ شأنه من رسل لم يكونوا ملوكاً، بل أكثر من عرفنا من الرسل إنما كانوا رسلاً فحسب»[1].

بهذه المقارنة بين الملك والرسالة، يطرح علي عبد الرازق السؤال المحوري في هذا الجزء من دراستنا، ألا وهو: «هل كان محمد (ﷺ) ممن جمع الله له بين الرسالة والملك، أم كان رسولاً غير ملك»؟[2]

في ردّه على هذا السؤال، يكون علي عبد الرازق واضحاً في تقسيمه للمسلمين بين الخواص والعوام، حسب تقسيمه لسؤاله إلى شطرين. فقد اعتبر أن المسلم العاميّ غالباً ما يجنح إلى الاعتقاد أن النبي كان يجمع بين الملك والرسالة، بل هو رأي جمهور من العلماء المسلمين كذلك، وهنا تكمن أهمية دراسة علي عبد الرازق في كونه لا يسير في خطّ العلماء السابقين عليه، وفي طرحه لموضوع حتى ذلك الحين كان من المحرمات، وكذلك في كونه يناقش مواضيع إسلامية من داخل الإسلام نفسه وبشكل مخالف للرأي السائد: «لا نعرف لأحد من العلماء رأياً صريحاً في ذلك البحث، ولا نجد من تعرض للكلام فيه، بحسب ما أتيح لنا، ولكن قد نستطيع بطريق الاستنتاج أن نقول: إن المسلم العاميّ يجنح غالباً إلى

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 112.

(2) المصدر نفسه، ص 122.

اعتقاد أن النبي (ﷺ) كان ملكاً ورسولاً، وأنه أسّس بالإسلام دولة سياسية مدنية، كان هو ملكها وسيدها. لعلّ ذلك هو الرأي الذي يتلاءم مع ذوق المسلمين العام، ومع ما يتبادر من أحوالهم في الجملة، ولعلّه أيضاً هو رأي جمهور العلماء من المسلمين، فإنك تراهم إذا عرض لهم الكلام في شيء يتصل بذلك الموضوع، يميلون إلى اعتبار الإسلام وحدة سياسية ودولة أسّسها النبي (ﷺ)»[1].

وينحو ابن خلدون هذا المنحى بجعله الخلافة التي هي نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا، شاملة للملك والملك يندرج تحتها، وكذلك رفاعة بك رافع في كتابه **تخريج الدلالات السمعية**.

على أن علي عبد الرازق يعود ليطرح مسألة الجهاد كأحد مظاهر الحكومة السياسية في عهد النبي: «لا شكّ في أن الحكومة النبوية كان فيها بعض ما يشبه أن يكون من مظاهر الحكومة السياسية وآثار السلطنة والملك»[2]، ومن بين هذه المظاهر والشؤون الملكية هناك مسألة الجهاد، حيث غزا النبي بلداناً أخرى خارج الجزيرة، ذلك لأن الجهاد في أول وهلة لا يكون لمجرد الدعوة إلى الدين - حسب علي عبد الرازق - ولا لحمل الناس على الإيمان بالله ورسله، وإنما يكون لتثبيت السلطان وتوسيع الملك، لأن الدعوة الدينية «دعوة إلى الله تعالى، وقوام تلك الدعوة لا يكون إلا بالبيان وتحريك القلوب

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 114.

(2) المصدر نفسه، ص 116.

بوسائل التأثير والإقناع، فأمّا القوة والإكراه فلا يناسبان دعوة يكون الغرض منها هداية القلوب وتطهير العقائد، وما عرفنا في تاريخ الرسل رجلاً حثّ الناس على الإيمان بالله بحدّ السيف، ولا غزا قوماً في سبيل الإقناع بدينه، وذلك هو المبدأ نفسه الذي يقرره النبي (ﷺ) فيما كان يبلغ من كتاب الله، قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ (سورة البقرة). ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ (سورة النحل). ﴿فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ * لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾ (سورة الغاشية)»[1].

يورد عبد الرازق آيات قرآنية ليبيّن أن مبادئ النبي هي مبادئ تعتمد على الإقناع في نشر الدعوة الإسلامية وليس على القوة: «تلك مبادئ صريحة في أن رسالة النبي (ﷺ) كرسالة إخوانه من قبل، إنما تعتمد على الإقناع والوعظ، وما كان لها أن تعتمد على القوة والبطش، وإذا كان (ﷺ) قد لجأ إلى القوة والرهبة، فذلك لا يكون في سبيل الدعوة إلى الدين، وإبلاغ رسالته إلى العالمين، وما يكون لنا أن نفهم إلا أنه كان سبيل الملك، ولتقويم الحكومة الإسلامية، ولا تقوم حكومة إلا على السيف وبحكم القهر والغلبة فذلك عندهم هو سّر جهاد النبي ومعناه»[2].

وسلوك الرسول هذا - حسب علي عبد الرازق - هو من قبيل العمل الدنيوي ولا علاقة له بالدعوة إلى الدين ونشر الرسالة: «ولا يهولنك أن تسمع للنبي (ﷺ) عملاً كهذا خارجاً عن وظيفة الرسالة،

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 116-117.

(2) المصدر نفسه، ص 117-118.

وأن ملكه الذي شيده هو من قبيل ذلك العمل الدنيوي الذي لا علاقة له بالرسالة»[1]. وهذا القول يعتبره علي عبد الرازق غير مألوف في لغة المسلمين، فقواعد الإسلام، ومعنى الرسالة، وروح التشريع، وتاريخ النبي، كل ذلك لا يصادف رأياً كهذا ولا يستفظعه. فالقول المألوف، وما تتلقاه نفوس المسلمين بالرضا، هو القول أن المملكة النبوية جزء من عمل الرسالة، متمم لها وداخل فيها.

فوظيفة الجهاد إذن حسب علي عبد الرازق وظيفة دنيوية لا دينية.

بينما يرى ابن خلدون في مقدمته أن الإسلام شرعي تبليغي وتطبيقي، وأن السلطة الدينية اجتمعت فيه والسلطة السياسية دون سائر الأديان، ولتفنيذ هذا الرأي يعود علي عبد الرازق ليطرح أسئلة حول أسس الحكم في عصر النبي بقوله: «إذا كان رسول الله (ﷺ) قد أسّس دولة سياسية، أو شرع في تأسيسها، فلماذا خلت دولته إذن من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم؟ ولماذا لم يعرف نظامه في تعيين القضاة والولاة؟ ولماذا لم يتحدث إلى رعيته في نظام الملك وفي قواعد الشورى؟ ولماذا ترك العلماء في حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومي في زمنه؟ ولماذا ولماذا؟ نريد أن نعرف منشأ ذلك الذي يبدو للناظر كأنه إبهام أو اضطراب أو نقص، أو ما شئت فسميه، في بناء الحكومة أيام النبي (ﷺ) وكيف كان ذلك، وما سّره»؟[2]

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 120.

(2) المصدر نفسه، ص 112.

وقبل التطرق إلى هذه الأسئلة، طرح علي عبد الرازق مسألة صعوبة البحث في مسألة الحكم في عصر النبي، ذلك لأننا نجهل كثيراً من شؤون التاريخ النبوي، بل الواقع أننا نجهل منه ومن غيره أكثر مما نعرف، وبالإضافة إلى أن هناك عقبات غير سهلة التخطي تتمثل في أولئك الذين يعتقدون أن النبي كان يجمع بين صفة الرسالة وصفة الملك، وأنه كان مؤسّساً لدولة سياسية، ففي رأي علي عبد الرازق أن هؤلاء كلما حاولوا أن يقوموا عثرة لقيتهم عثرات، وكلما أرادوا الخلاص من ذلك المشكل عاد ذلك عليهم خدعاً، فما هو الحلّ إذن حسب علي عبد الرازق؟

في نظره: «لم يبق أمامك بعد الذي سبق إلا مذهب واحد، وعسى أن تجده منهجاً واضحاً، لا تخشى فيه عثرات، ولا تلقى عقبات، ولا تضل بك شعابه، ولا يغمرك ترابه، مأمول الفوائد، خالياً من المشاكل. ذلك هو القول بأن محمداً (ﷺ) ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك، ولا دعوة لدولة، وأنه لم يكن للنبي (ﷺ) ملك ولا حكومة وأنه (ﷺ) لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفها. وما كان إلا رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكاً ولا مؤسّس دولة ولا داعياً إلى الملك»[1].

فالرسالة تستدعي نوعاً من الزعامة، وعلي عبد الرازق يضع فاصلاً بين زعامة الرسالة وزعامة الملك، ففي رأيه لا يمكن الخلط

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 135-136.

بينهما «ذلك لأن الرسالة لذاتها تستلزم للرسول نوعاً من الزعامة في قومه، والسلطان عليهم، ولكن ذلك ليس في شيء من زعامة الملوك وسلطانهم على رعيتهم، فلا تخلط بين زعامة الرسالة وزعامة الملك. ولاحظ أن بينهما خلافاً يوشك أن يكون تبايناً»[1].

فبجانب الزعامة تستدعي الرسالة كذلك - حسب المؤلف - نوعاً من القوة التي تعدّه لأن يكون نافذ القول، مجاب الدعوة، كما يقتضي مقام الرسالة سلطاناً أوسع مما سيكون بين الحاكم والمحكومين، بل أوسع مما يكون بين الأب وأبنائه.

ولأجل ذلك يقول علي عبد الرازق: «كان سلطان النبي (ﷺ) بمقتضى رسالته سلطاناً عاماً، وأمره في المسلمين مطاعاً وحكمه شاملاً، فلا شيء مما تمتد إليه يد الحكم إلا وقد شمله سلطان النبي (ﷺ)، ولا نوع مما يتصور من الرياسة والسلطان إلا وهو داخل تحت ولاية النبي (ﷺ) على المؤمنين»[2]. وتلك هي - حسب عبد الرازق - زعامة الدعوة الصادقة إلى الله، وإبلاغ رسالته، لا زعامة الملك. إنها رسالة ودين وحكم النبوة لا حكم السلاطين، لأن ولاية الرسول على قومه ولاية روحية، منشؤها إيمان القلب وخضوعه خضوعاً صادقاً تاماً يتبعه خضوع الجسم، وولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال، «تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض. تلك للدين وهذه للدنيا، تلك لله وهذه للناس،

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 136.

(2) المصدر نفسه، ص 140.

تلك زعامة دينية وهذه زعامة سياسية، ويا بُعد ما بين السياسة والدين»[1].

فإذا تساءل علي عبد الرازق حول ما إذا كان النبي ملكاً أم لا، فهو يريد أن يبيّن هل كانت له صفة أخرى غير صفة الرسالة، بها يصح أن يقال إنه أسّس فعلاً، أو شرع في تأسيس وحدة سياسية، أي أنه كان حاكماً على وحدة سياسية ودينية. فعبد الرازق لا يشكّ في أن الإسلام وحدة دينية، والمسلمون جماعة واحدة، والرسول دعا إلى هذه الوحدة، وأتمها بالفعل قبل وفاته، وأنه كان على رأس هذه الوحدة الدينية «إمامها الأوحد، ومدبرها الفذّ وسيدها الذي لا يراجع له أمر، ولا يخالف له قول». ومن أراد أن يسمي - حسب المؤلف - تلك الوحدة الدينية دولة، ويدعو سلطان النبي ذلك السلطان النبوي المطلق مُلكاً أو خلافة، والنبي ملكاً أو خليفة أو سلطاناً، فهو في حلّ من أن يفعل، فإن هي إلا أسماء، لا ينبغي الوقوف عندها، وإنما المهم كما قلنا هو المعنى، وقد حددناه لك تحديداً»[2].

ما يهم علي عبد الرازق هو تحديد ما إذا كانت زعامة النبي في قومه زعامة رسالة أم زعامة ملك؟ وما إذا كانت مظاهر الولاية التي نراها أحيانا في سيرة النبي مظاهر دولة سياسية أم مظاهر رياسة دينية؟ وما إذا كانت تلك الوحدة التي قام على رأسها النبي وحدة حكومة ودولة، أم وحدة دينية صرفة لا سياسية؟ وأخيراً ما إذا كان النبي رسولاً فقط أم ملكاً رسولاً؟

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 141.

(2) المصدر نفسه، ص 143.

للردّ على هذه الأسئلة، سيضطر علي عبد الرازق للرجوع إلى أصول الإسلام والمتمثلة في القرآن والسنّة. يرى علي عبد الرازق أن ظواهر القرآن «تؤيد القول بأن النبي (ﷺ) لم يكن له شأن في الملك السياسي، وآياته متضافرة، على أن عمله السماوي لم يتجاوز حدود هذا البلاغ المجرد من كل معاني السلطان»[1]. ويستشهد في هذا الشأن بآيات عدة توضح مرماه: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ (سورة النساء). ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ وَهُوَ ٱلْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ۞ لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ (سورة الأنعام).

فالاستشهاد بالآيات يهدف من ورائه المؤلف إعطاء دليل واضح على أن القرآن كان يمنع صراحة أن يكون النبي حفيظاً على الناس، أو وكيلاً، أو جباراً، أو مسيطراً، وأن يكون له حقّ إكراه الناس حتى يكونوا مؤمنين: «ومن لم يكن حفيظاً ولا مسيطراً فليس بملك، لأن من لوازم الملك السيطرة العامة، والجبروت سلطاناً غير محدد»[2].

القرآن إذن، حسب المؤلف: «صريح في أن محمد (ﷺ) لم يكن له الحقّ على أمته غير حقّ الرسالة، ولو كان (ﷺ) ملكاً لكان على أمته حقّ الملك أيضاً، وأن الملك حقّ غير الرسالة، وفضل غير فضلها، وأثر غير أثرها»[3]

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 143.

(2) المصدر نفسه، ص 143.

(3) المصدر نفسه، ص 145.

فإذا كان القرآن كذلك، فإن السنّة بدورها - حسب علي عبد الرازق - أكثر وضوحاً في أن محمداً لم يكن إلا مبشراً للدين «إذا تجاوزنا كتاب الله تعالى إلى سنّة النبي عليه السلام، وجدنا الأمر فيها أصرح، والحجة أقطع»[1].

واستشهد علي عبد الرازق ببعض الروايات، نقتبس منها رواية أحمد بن زيتي دحلان في كتابه **اكتفاء القنوع** التي يروي فيها: «أن رجلاً جاء النبي لحاجة يذكرها، فقام بين يديه فأخذته رعدة شديدة ومهابة، فقال (ﷺ): هوّن عليك فإني لست بملك ولا جبار، وإنما ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة... وقد جاء في الحديث أنه لما خُيِّر على لسان إسرافيل بين أن يكون نبياً ملكاً، أو نبياً عبداً، نظر عليه السلام إلى جبريل عليه السلام، كالمستشير له، فنظر جبريل إلى الأرض، يشير إلى التواضع»[2].

فهذه الرواية في نظر علي عبد الرازق تبيّن بصراحة أن النبي لم يكن ملكاً، ولم يرغب قط في الملك، ولا توجهت نفسه إليه.

إن الإسلام - حسب عبد الرازق - دعوة دينية إلى الله، ومذهب من مذاهب الإصلاح، ووحدة دينية أراد الله أن يربط بها البشر أجمعين، وأن يحيط لها أقطار الأرض كلها. فالإسلام إذن ليس دعوة سياسية بدليل القرآن والسنّة: «التمس بين دفتي المصحف أثراً ظاهراً أو خفياً لمن يريدون أن يعتنقوا من صفة سياسية للدين الإسلامي، ثم التمس ذلك الأثر مبلغ جهدك بين أحاديث النبي

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 146.

(2) المصدر نفسه، ص 150.

(ﷺ)، تلك منابع الدين الصافية في متناول يديك، وعلى كثب منك، فالتمس منها دليلاً، فإنك لن تجد فيها برهاناً، إلا ظناً وأن الظن لا يغني على الحقّ شيئاً»[1].

إن الحكومة والنظم السياسية - حسب علي عبد الرازق - متروكة للبشر وبعيدة عن أغراض الدين، «على أن ذلك إنما هو غرض من الأغراض الدنيوية التي خلى بها الله سبحانه وتعالى بينها وبين عقولنا، وترك الناس أحراراً في تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم، وعلومهم، ومصالحهم، وأهواؤهم، ونزعاتهم، حكمة لله في ذلك بالغة ليبقى الناس مختلفين. ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (سورة هود)»[2]

فالنظام السياسي غرض من أغراض الدنيا، والدنيا - يقول علي عبد الرازق - من أولها إلى آخرها، وجميع ما فيها أغراض وغايات، أهون عند الله من أن يقيم على تدبيرها غير ما ركب فينا من عقول، وحبانا من عواطف وشهوات، وعلّمنا من أسماء ومسميات.

إذن، حسب علي عبد الرازق: «ليس القرآن وحده الذي يمنعنا من اعتقاد أن النبي (ﷺ) كان يدعو مع رسالته الدينية إلى دولة سياسية، وليست السنّة هي وحدها التي تمنعنا من ذلك، ولكن مع الكتاب والسنّة حكم العقل وما يقضي به معنى الرسالة وطبيعتها»[3].

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 151.
(2) المصدر نفسه، ص 153.
(3) المصدر نفسه، ص 155.

ليخلص علي عبد الرازق في النهاية إلى القول إن ولاية النبي كانت على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم: «لعلّك الآن قد اهتديت إلى ما كنت تسأل عنه قبلاً، من خلو العصر النبوي من مظاهر الحكم وأغراض الدولة، وعرفت كيف لم يكن هناك ترتيب حكومي، ولم يكن ثمة ولاة ولا قضاة ولا ديوان... إلخ. ولعلّ ظلام تلك الحيرة التي صادفتك قد استحال فوراً، وصارت النار عليك برداً وسلاماً»[1].

III- الدين والسياسة في التاريخ الإسلامي

في هذا المحور الذي يغلب عليه الطابع التاريخي، سيحاول علي عبد الرازق أن ينظر إلى علاقة الدين بالسياسة في مرحلتين اثنتين: مرحلة ظهور الإسلام والدعوة مع محمد، وهل كان محمد رجل دين أم رجل سياسة؟ وهل الدعوة الإسلامية دعوة دينية أم سياسية؟

ومرحلة ما بعد وفاة محمد، وبالتحديد ابتداء من مشكل الخلافة، وهل هي مشكلة دينية أم سياسية؟ وبالتالي هل مركز الخليفة ديني أم سياسي؟

إن وضعية البلاد العربية قبل ظهور الإسلام - كما يرى عبدالرازق - لم تكن وضعية منسجمة ومتوافقة، بل كانت تجمع أصنافاً من العرب مختلفة الشعوب والقبائل، متباينة اللهجات، ومختلفة أيضاً في الوحدات السياسية، وفي مناهج الحكم، وأساليب

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 156.

الإدارة، وفي الآداب والعادات وفي كثير من مواقف الحياة الاقتصادية والمادية.

لكن ما سيوحدهم هو الدعوة الإسلامية التي قام بها النبي محمد، فصاروا أمة واحدة، ذات زعيم واحد. لكن يمكننا أن نطرح مع علي عبد الرازق التساؤل التالي: هل هذه الوحدة يمكن تسميتها وحدة دينية أم وحدة سياسية؟

ويجيبنا علي عبد الرازق على هذا التساؤل بأن «تلك الوحدة العربية التي وجدت زمن النبي عليه السلام لم تكن وحدة سياسية بأي وجه من الوجوه، ولا كان فيها معنى من معاني الدولة والحكومة، بل لم تعد أبداً أن تكون وحدة دينية خالصة من شوائب السياسة، وحدة الإيمان والمذهب الديني، لا وحدة الدولة ومذاهب الملك»[1].

ذلك لأن النبي لم يتعرض لشيء من سياسة تلك الأمم، ولا غيّر شيئاً من أساليب الحكم عندهم، من نظام إداري أو قضائي، ولا مسَّ بصلاتهم الاجتماعية والاقتصادية، بل تركهم يعيشون في ظلّ الأوضاع التي كانوا يعيشون فيها، مع توحيدهم دينياً، تربطهم وحدة الإسلام وقواعده وآدابه.

ويُعرِّف علي عبد الرازق ويحدد هذه القواعد والآداب التي جاء بها الإسلام، في قوله: «ولكنك إذا تأملت، وجدت أن كل ما شرعه الإسلام، وأخذ به النبي المسلمين، من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 170.

في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدنية (. . .) إن كل ما جاء به الإسلام من عقائد ومعاملات، وآداب وعقوبات، فإنما هو شيء ديني خالص لله تعالى ولمصلحة البشر الدينية لا غير»[1].

ولا تفوت المؤلف لحظة واحدة إلا وأكد على اختلاف العرب في نظم الحكم وفي مظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية رغم وحدتهم الدينية: «والعرب وإن جمعتهم شريعة الإسلام لم يزالوا يومئذ على ما عرفت من تباين في السياسة وغيرها من مظاهر الحياة المدنية والاجتماعية والاقتصادية، ويساوي ذلك أن نقول: إنهم كانوا دولاً شتى، على قدر ما تسمح به حياة العرب يومئذ من معنى الدولة والحكومة»[2].

هذه الوضعية في نظر عبد الرازق التي كانت عليها إبان وفاة النبي، وضعية الوحدة الدينية ومن تحتها دول تامة التباين والاختلاف، ومن خلال هذه الوضعية إذن سنحاول أن نلقي نظرة مع علي عبد الرازق على الوضع الاجتماعي والسياسي الذي ستعرفه الجزيرة العربية بعد وفاة النبي.

فحسب المؤلف، بعد وفاة النبي بدأت تظهر هذه التباينات والاختلافات بين العرب، وأوشكت أن تنهي تلك الوحدة التي تمت في حياة الرسول، ما جعل المؤلف يعود ليؤكد من جهة على أن الوحدة العربية لم تكن إلا وحدة دينية لا سياسية، وزعامة دينية لا

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 171.

(2) المصدر نفسه، ص 172.

مدنية، وكان خضوع المسلمين للنبي خضوع عقيدة وإيمان لا خضوع حكومة وسلطان. ومن جهة ثانية جاءت وفاة النبي من غير أن يسمي أحداً يخلفه من بعده، ولا أن يشير إلى من يقوم في أمته مقامه، بل «لم يشر عليه السلام طول حياته إلى شيء يسمى دولة إسلامية، أو دولة عربية»[1].

ويتساءل علي عبد الرازق، بأنه في ظلّ هذه الوضعية وبعد أن أدّى النبي رسالة كاملة وبيّن للأمة قواعد الدين كله لا لبس فيها ولا إبهام، «فكيف - إذا كان من عمله أن ينشئ دولة - يترك أمر تلك الدولة مبهماً على المسلمين، ليرجعوا سريعاً من بعده حيارى يضرب بعضهم رقاب بعض وكيف لا يتعرض لأمر من يقوم بالدولة من بعده»؟[2]

يجيب عبدالرازق على هذا التساؤل وفي الوقت نفسه يجيب على أولئك، ومن بينهم الشيعة، الذين أقروا بأن النبي وصى خليفة من بعده، واعتبر أن هذا الرأي غير وجيه، بل الحقّ - كما يقول - أنه لم يعرض لشيء من أمر الحكومة بعده ولا جاء للمسلمين فيها بشرع يرجعون إليه.

ويضيف أنه بوفاة الرسول انتهت الرسالة، وبالتالي الزعامة الدينية: «زعامة النبي عليه السلام كانت، كما قلنا، زعامة دينية، جاءت عن طريق الرسالة لا غير. وقد انتهت الرسالة بموته (ﷺ)

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 174.

(2) المصدر نفسه، ص 175.

فانتهت الزعامة أيضاً وما كان لأحد أن يخلفه في زعامته، كما أنه لم يكن لأحد أن يخلفه في رسالته»[1].

فالزعامة الدينية، إذن، انتهت مع وفاة الرسول، وبدأت الزعامة السياسية، وبالتالي فإن الخلافة كمركز ديني انتهت كذلك. إن ما يمكن تصوره - حسب علي عبد الرازق - بعد وفاة النبي لا يمكن أن يكون زعامة دينية، وإنما هو نوع جديد من الزعامة ليس متصلاً بالرسالة ولا قائماً على الدين، هو إذن حسب تعبيره نوع لا ديني. وإذا كانت الزعامة «لا دينية فهي ليست شيئاً أقل ولا أكثر من الزعامة السياسية، زعامة الحكومة والسلطان لا زعامة الدين»[2]. وبهذا فالوجه السياسي للدولة الإسلامية لم يظهر بوضوح إلا بعد وفاة النبي وبروز مشكلة الخلافة، منذ هذه اللحظة بدأ المسلمون «يتشاورون في أمر مملكة تقام، ودولة تشاد، وحكومة تنشأ إنشاء، ولذلك جرى على لسانهم يومئذ ذكر الإمارة والأمراء والوزارة والوزراء، وتذاكروا القوة والسيف، والعزّ والثروة، والعدد والمنعة، والبأس والنجدة. وما كان كل ذلك إلا خوضاً في الملك، وقياماً بالدولة وكان من أثر تنافس المهاجرين والأنصار وكبار الصحابة بعضهم مع بعض، حتى تمت البيعة لأبي بكر، فكان هو أول ملك في الإسلام»[3]. ويضيف المؤلف أنه «إذا أنت رأيت كيف تمت البيعة لأبي بكر واستقام له الأمر، تبيّن لك أنها كانت بيعة سياسية ملكية، عليها كل طوابع

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 181.

(2) المصدر نفسه، ص 182.

(3) المصدر نفسه، ص 183.

الدولة المحدثة، وإنها إنما قامت كما تقوم الحكومات، على أساس القوة والسيف»[1].

حسب علي عبد الرازق إذن قامت أول دولة عربية مدنية على أساس دعوة دينية، وكان شعارها حماية تلك الدعوة والقيام عليها. وهذا تبرير واضح للخلافات التي ستظهر بعد تولية أبي بكر، بكونها خلافات سياسية لا دينية، يقول علي عبد الرازق: «كان معروفاً للمسلمين يومئذ أنهم إنما يقومون على إقامة حكومة مدنية دنيوية، لذلك استحلوا الخروج عليها، والخلافة لها، ويعلمون أنهم إنما يختلفون في أمر من أمور الدنيا، لا من أمور الدين، وأنهم يتنازعون في شأن سياسي لا يمس دينهم، ولا يزعزع إيمانهم»[2].

وهنا يحاول علي عبد الرازق أن يحيل إلى ما عرف تسميته بحروب الرِّدة، ويعتبر أن كل الحروب التي خاضها أبو بكر لم تكن حروب رِّدة، بل كانت حروباً سياسية، وأن الذين رفضوا إطاعة أبي بكر لم يكونوا جميعاً مرتدين، بل كان فيهم من بقي على إسلامه، ولكنه رفض أن ينضم إلى وحدة أبي بكر، لسبب من الأسباب: «وما كان هؤلاء من غير شكّ مرتدين، وما كانت محاربتهم لتكون باسم الدين. فإن كان ولا بدّ من محاربتهم، فإنما هي السياسة، والدفاع عن وحدة العرب، والذود عن دولتهم»[3]. ويعطينا المؤلف أمثلة

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 184.
(2) المصدر نفسه، ص 185-186.
(3) المصدر نفسه، ص 193-194.

عدة ممن رفض بيعة أبي بكر، ولم يعاملوا معاملة المرتدين كعلي بن أبي طالب، وسعد بن عبادة.

ويورد في الوقت نفسه حواراً بين خالد بن الوليد مع مالك بن نويرة، أحد أولئك الذين سمّوهم مرتدين قبل ضرب عنقه، حيث أعلن مالك في صرامة واضحة أنه لا يزال على الإسلام، لكنه لا يؤدي الزكاة إلى أبي بكر: «كان إذن نزاع غير ديني - يقول المؤلف - كان نزاعاً بين مالك، المسلم الثابت على دينه ولكنه من تميم، وبين أبي بكر القرشي، الناهض بدولة عربية أمتها من قريش. كان نزاعاً في ملوكية الملك، لا في قواعد دين، ولا في أصول إيمان»[1].

النزاع إذن بعد وفاة الرسول لم يكن أبداً نزاعاً دينياً، بل كان نزاعاً سياسياً، بما فيه ما سمي بحروب الرِّدة. فعلي عبد الرازق لا يتردد لحظة واحدة في القطع بأن كثيراً مما سموه حرب المرتدين في الأيام الأولى من خلافة أبي بكر، لم يكن حرباً دينية، وإنما كان حرباً سياسية صرفة، حسبها العامة، كما يقول عبد الرازق، ديناً وما كانت كلها للدين.

بتوضيح هذه الأحداث وتبيان غاياتها وأهدافها، يجزم علي عبد الرازق «أن ذلك اللقب (خليفة رسول الله) مع ما أحاط به من اعتبارات التي أشرنا إلى بعضها ولم نشر إلى باقيها، كان سبباً من أسباب الخطأ الذي تسرب إلى عامة المسلمين، فخيل لهم أن الخلافة مركز ديني، وأن من ولى أمر المسلمين فقد حلّ منهم في

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 195.

المقام الذي كان يحلّه رسول الله (ﷺ)»[1]، ما جعل المسلمين، منذ الصدر الأول، يعتقدون أن الخلافة مقام ديني، ونيابة عن الرسول.

والدين الإسلامي - كما يرى علي عبد الرازق - بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزة وقوة، ويضيف المؤلف أن الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها. فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة.

ويضيف في الإطار نفسه، أن تدبير الجيوش الإسلامية، وعمارة المدن والثغور، ونظام الدواوين لا شأن للدين بها، وإنما يرجع الأمر فيها إلى العقل والتجريب، أو إلى قواعد الحروب، أو هندسة المباني وآراء العارفين.

ويختم علي عبد الرازق موقفه بدعوته إلى هدم النظام العتيق، وأن تبنى قواعد الملك ونظام الحكومة على أحدث ما أنجبت العقول البشرية وتجارب الأمم: «لا شيء في الدين يمنع أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنجبت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم»[2].

* * *

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، سبق ذكره، ص 199.

(2) المصدر نفسه، ص 210.

إذا كنا قد استنتجنا من جدال محمد عبده وفرح أنطون، أن جوهره يكمن وينحصر في طبيعة الدولة كما يراها مفكرو النهضة الأوائل، فإن جوهر كتاب **الإسلام وأصول الحكم** يسير على النهج نفسه، من خلال الإشكالية الرئيسية المتمثلة في مسألة دينية أو عدم دينية منصب الخلافة.

ولتوضيح هذا الأمر لا بدّ لنا من الاعتماد على نقطتين أساسيتين: الأولى تتعلق بأطروحات الكتاب نفسه، كوجهة نظر حول طبيعة الدولة، وكمفهوم يشكل مركز اهتمام الفكر السياسي العربي في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. والنقطتان معاً تشكلان في العمق نقطة واحدة لارتباطهما وتداخلهما بالنظر إلى الظروف التاريخية التي عاشها العالم العربي على المستوى السوسيو-سياسي والاقتصادي والثقافي، وتصبان معاً في خانة البحث عن معضلة التأخر الذي يعانيه العالم العربي أو الإسلامي.

فيما يخص الملابسات السياسية التي أدت وصاحبت ظهور الكتاب، فيمكن حصرها في وجهين: وجه يتمثل في ظهور دولة مصطفى كمال أتاتورك المبنية على فصل الدين عن الدولة، بإلغاء منصب الخلافة سنة 1924، وما نتج عن هذا الإلغاء من نقاش وجدال حول وجوب أو عدم وجوب منصب الخليفة في الإسلام.

والوجه الثاني يتمثل في الظروف السياسية الداخلية لمصر، وعلاقة الملك أحمد فؤاد بالأحزاب السياسية من جهة، والاستعمار البريطاني من جهة ثانية، وارتباط كل هؤلاء بمسألة منصب الخلافة.

فظهور دولة كمال أتاتورك يستدعي أولاً الحديث عن أحوال الدولة العثمانية غداة الحرب العالمية الأولى، والوضع السياسي

المتردي، والوضع الاقتصادي المتفكك اللذين أصبحت تعيش عليهما الدولة العثمانية المنهزمة في الحرب بجانب ألمانيا، حيث لم تعد السلطة المركزية قادرة على التحكم في أطراف الإمبراطورية، ما جعل أطماع الاستعمار الغربي عامة والبريطاني بخاصة، تتقوى للهيمنة على بعض الأقطار العربية على رأسها مصر.

ففي ظلّ هذه الظروف ستظهر على الساحة السياسية بتركيا شخصية تكوّنت معرفياً وعسكرياً بفرنسا، وبالضبط بالأكاديمية العسكرية بتولوز في نهاية القرن التاسع عشر، وتشبعت بالثقافة الغربية الحديثة، وبالضبط بالأيديولوجية الوضعية التي كانت تسود الفكر الفرنسي آنذاك. وبهذا التكوين العسكري الحديث والمعرفي الأيديولوجي عاد مصطفى كمال إلى تركيا واستولى على السلطة، وبدأ في تطبيق أيديولوجية الحداثة بنوع من «التطرف» أحياناً كما يصفها بعض الباحثين[1]، وذلك من أجل وضع أسس الدولة الحديثة في تركيا، كإلغاء السلطنة سنة 1922، وإعلان الجمهورية سنة 1923، وإلغاء منصب شيخ الإسلام، ووزارة الشريعة، والمدارس الدينية، وإلغاء المحاكم الشرعية، ثم حلّ الطرق الصوفية وقفل الأضرحة ووضع الألبسة الدينية سنة 1924. وألغى الطربوش والزيّ التقليدي وفرض القبعة الأوروبية والبنطلون سنة 1925، كما أصدر قانوناً جديداً للأحوال المدنية مؤسَّساً على القانون السويسري سنة 1926، ثم إرخاء اللحى والشوارب وحذف التقويم الإسلامي

(1) محمد أركون، **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**، ط 1، ترجمة هشام صالح، دار الساقي، 1990.

والحروف العربية في الكتابة، كما منع التعليم الديني في المدارس سنة 1928[1].

ما يهمنا من هذا الجرد التاريخي هو الوقوف على هذه الإصلاحات التحديثية التي قام بها أتاتورك، والتي شملت مجالات متعددة، سياسية واجتماعية وقانونية، ستكون لها انعكاسات بالسلب أو بالإيجاب، ليس فقط على مستوى الواقع التركي، ولكن على مجموع العالم العربي والإسلامي.

تمثل هذه الإصلاحات من جهة صدمة للواقع العربي والإسلامي، لكونها ثورة من فوق، طبقت بقرارات فوقية، وفي ظرف قصير لم يتعدَّ عقداً من الزمن، لم تكن تعتمد على أسس وقواعد من خلالها تجد هذه الإصلاحات دعماً وطريقاً نحو التأسيس[2]. لكن هذا لا يعني أنها كانت تفتقد إلى الوجه الإيجابي الذي يمكن حصره في تحديث البنيات التقليدية للمجتمع كتحرر المرأة، وبروز فكر جديد مع مثقفين متشبعين بثقافة حديثة أحدثت شرخاً كبيراً في الثقافة التقليدية في مجموع العالم العربي والإسلامي، وبخاصة في مصر التي كانت تعرف نهضة فكرية في تلك الحقبة.

---

(1) استعنّا في هذا بكتاب محمد أركون، **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**، سبق ذكره، ص 91. وبكتاب كمال عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1987، ص 94.

(2) محمد أركون، **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**، سبق ذكره. أيضاً: محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ط 1، ترجمة هشام صالح، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.

هذا بشكل عام ما خلفته الثورة الكمالية. ولكن ما يهمنا في هذا المجال، هو ما قام به أتاتورك من إلغاء لمنصب الخليفة كإجراء يهدف إلى فصل الدين عن الدولة، أو علمنة الدولة.

هذا الإجراء سيخلف ردود فعل متباينة حول وجوب أو عدم وجوب منصب الخليفة. وقد طرح الأمر بإلحاح بمصر حيث كان ملك مصر أحمد فؤاد يطمح إلى شغله من خلال جمعيات كانت تدعو إلى مؤتمر للخلافة، أبرزها «جمعية الخلافة»، بالإضافة إلى سعي بريطانيا إلى أن يكون خليفة المسلمين من نصيب أحد الأقطار التابعة لها.

فكانت مسألة الخلافة مسألة سياسية تواجه فيها المناهضون للقصر المصري والاستعمار البريطاني، والمناصرون للقصر والتواجد الإنكليزي في المنطقة. ويظهر هذا الصراع بوضوح بعد طبع كتاب **الإسلام وأصول الحكم**، وما خلّفه من ردود فعل سياسية متباينة واضحة، كصراع الأحزاب التي كانت تدافع عن الكتاب وصاحبه من جهة، كحزب الأحرار الدستوريين الذي كان ينتمي إليه علي عبد الرازق، رغم مشاركته في الحكومة الموالية للقصر، بجانب حزب الإتحاد، وحزب الوفد المعارض، رغم موقف زعيمه السلبي سعد زغلول من الكتاب. ومن جهة أخرى ردود فعل سياسية مغلّفة بالدين من بعض الأحزاب والجهات التي وقفت ضدّ الكتاب وصاحبه، داعية إلى محاكمته، كحزب الإتحاد والقصر الملكي والأزهر[1].

---

(1) راجع تحقيق محمد عمارة لكتاب **الإسلام وأصول الحكم**، حيث يورد ملف المحاكمة.

لهذا كانت ردود الفعل حول الكِتاب في جوهرها سياسة واضحة في أحيان، ومستترة وراء الدين في أحيان أخرى، كما وقع في المحاكمة التي جاءت نتائجها كما أراد أهل القصر وأتباعه؛ إن كتاب **الإسلام وأصول الحكم** عبارة عن جدال حول مسألة السلطة في الإسلام، يناقش فيه عبد الرازق مجموع الآراء والمواقف من مسألة الخلافة في الإسلام، انطلاقاً من السؤال الرئيس حول دينية أو عدم دينية منصب الخلافة.

فإذا كان البعض يعتبرها منصباً دينياً، وضرورة دينية، فإن علي عبد الرازق في ردّه على هذا القول ومن أجل تفنيده يعود إلى المصادر الأساسية للإسلام: الكتاب والسنّة والإجماع، ليبحث عن شرعية أو عدم شرعية هذا القول. ليخرج بنتيجة مفادها أن لا الكتاب ولا السنّة ولا الإجماع يعطيه الشرعية.

وبرجوعه إلى الأصول الإسلامية للاعتماد عليها كسند لموقفه الرافض لدينية منصب الخلافة، يهدف عبد الرازق بالأساس إلى مناقشة مسألة دينية وسياسية في الوقت نفسه، باعتماده على الأصول، الكتاب والسنّة من جهة، وعلى بعض أحداث التاريخ الإسلامي منذ ظهور الدعوة من جهة ثانية، وهو في هذين الاعتمادين يستعمل المنقول وفي الوقت نفسه التأويل الذي يعتمد على الاستدلال والعقل.

وانطلاقاً من هذا الموقف العام من مسألة الخلافة، يلجأ علي عبد الرازق إلى البحث عن العلاقة بين الديني والسياسي في النبوة بشكل عام، وفي سلوكات النبي بشكل خاص من خلال علاقة

الملك بالرسالة. ينطلق عبد الرازق للخوض في هذه العلاقة من واقع تاريخي وديني لا يرى فيهما تلازماً بين الملك والرسالة.

وبهذا الطرح، يتساءل المؤلف حول وضعية النبي، هل هي دينية (الرسالة) ومدنية (الملك) أم دينية فقط (الرسالة)؟

للردّ على هذا التساؤل، يعود إلى أصول الإسلام وبخاصة الكتاب والسنّة، ليخرج بالقول إن النبي لم يكن دوره إلا دينياً فقط من غير أن يكون سياسياً. وما يمكن استنتاجه في مناقشته لهذه المسألة أنه يريد أن يصل إلى مسألة الفصل بين ما هو ديني وما هو سياسي في النبوة، دون أن يرتكز على أسس منطقية واضحة تجعل موقفه مقنعاً، وربما يعود ذلك إلى قلة المصادر التي تؤرخ لحياة النبي كما يعترف هو نفسه بذلك.

وهذا ما جعل بحثه في علاقة الديني بالسياسي في حياة النبي يكتنفه نوع من الغموض، وبخاصة عندما يتحدث عن الجهاد في حياة النبي[1]. وغموضه في هذه المسألة يعود إلى نظام الحكم في عهد النبي - كما يعترف كذلك هو بذلك - ما جعلها تهمة أساسية من بين التهم السبع التي وجهتها إليه هيئة العلماء في المحاكمة[2]، والتي مفادها: «إن نظام الحكم في عهد النبي (ﷺ) كان موضوع غموض أو إبهام أو اضطراب أو نقص، وموجباً للحيرة». كما إنها

---

(1) راجع تعليق محمد عمارة على كتاب **الإسلام وأصول الحكم**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972. أو تعليق الدكتور ممدوح حقي للكتاب، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

(2) راجع وقائع المحاكمة في تحقيق محمد عمارة للكتاب.

كانت في الوقت نفسه نقطة رئيسية وقف عليها منتقدو كتاب **الإسلام وأصول الحكم**[1].

وهذا الموقف من العلاقة بين الديني والسياسي في النبوة، والتركيز على أن دور النبي دور ديني لا سياسي، جعل المؤلف يرى من خلاله صورة الجزيرة العربية بعد ظهور الرسالة، حيث في نظره أصبحت وحدة القبائل تشكل وحدة دينية لا سياسية.

وانطلاقاً من هذه المعطيات التي وقف عندها عبد الرازق، استنتج أن دورَي الرسالة والزعامة الدينية انتهيا بوفاة الرسول، وانطلق دور الزعامة السياسية أو المدنية، وبهذا فإن الخلافة كمركز ديني انتهت كذلك مع وفاة الرسول. وهو بهذا يريد أن يصل إلى أن ما وقع من نزاعات وصراعات بعد وفاة النبي لم يكن إلا نزاعات وصراعات سياسية، أنجبت زعماء سياسيين وليسوا دينيين، ما يؤكد قوله أو أطروحته أن الخلافة مسألة سياسية ليست لها قواعد لا في النصّ ولا في السنّة ولا في التاريخ.

وما يهمنا نحن من هذا الكتاب الذي تناول الفصل بين الديني والسياسي في الإسلام من خلال مسألة الخلافة، ليس هل أصاب المؤلف أم أخطأ - يمكن الرجوع هنا إلى الكتب الكثيرة التي ردت

---

(1) راجع الكتب التي كتبت للردّ على كتاب علي عبد الرازق، من بينها:
* الشيخ محمد بخيت، **حقيقة الإسلام وأصول الحكم**.
* الشيخ محمد خضر حسين، **نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم**.
* محمد عمارة، **معركة الإسلام وأصول الإسلام**، دار الشروق، القاهرة، 1989.
* **حوار وردود حول الإسلام وأصول الحكم**، تقديم رضوان السيد، سبق ذكره.

عليه -[1]، بل ما يهمنا هو أن هذا الكتاب كمحطة ثانية هو امتداد واستمرار للمحطة الأولى، محطة جدال محمد عبده وفرح أنطون، ليس فقط على مستوى طرح إشكالية علاقة الديني بالسياسي، بل كذلك في جوهر هذا الجدال المتمثل في إشكالية الدولة في المجتمع العربي والإسلامي، حيث أن الطرح لم يكن في جوهره حول الفصل أو عدم الفصل بين الدين والسياسة فقط، بقدر ما كان حول كيفية تحديث الدولة وعصرنتها كشكل من أشكال الخروج من التخلف وتحقيق التقدم.

من هنا يمكن اعتبار علي عبد الرازق كامتداد لهذا الجدال بصفة عامة، ومن منظور الإصلاحيين بصفة خاصة، أي مناقشة مسألة الدولة من داخل المرجعية الإسلامية وليس من خارجها، ما يجعلنا نعتبره امتداداً لفكر محمد عبده الإصلاحي ومحاولة تطويره، وليس امتداداً للتيار الليبرالي وبخاصة فرح أنطون كما اعتبره بعض الباحثين[2].

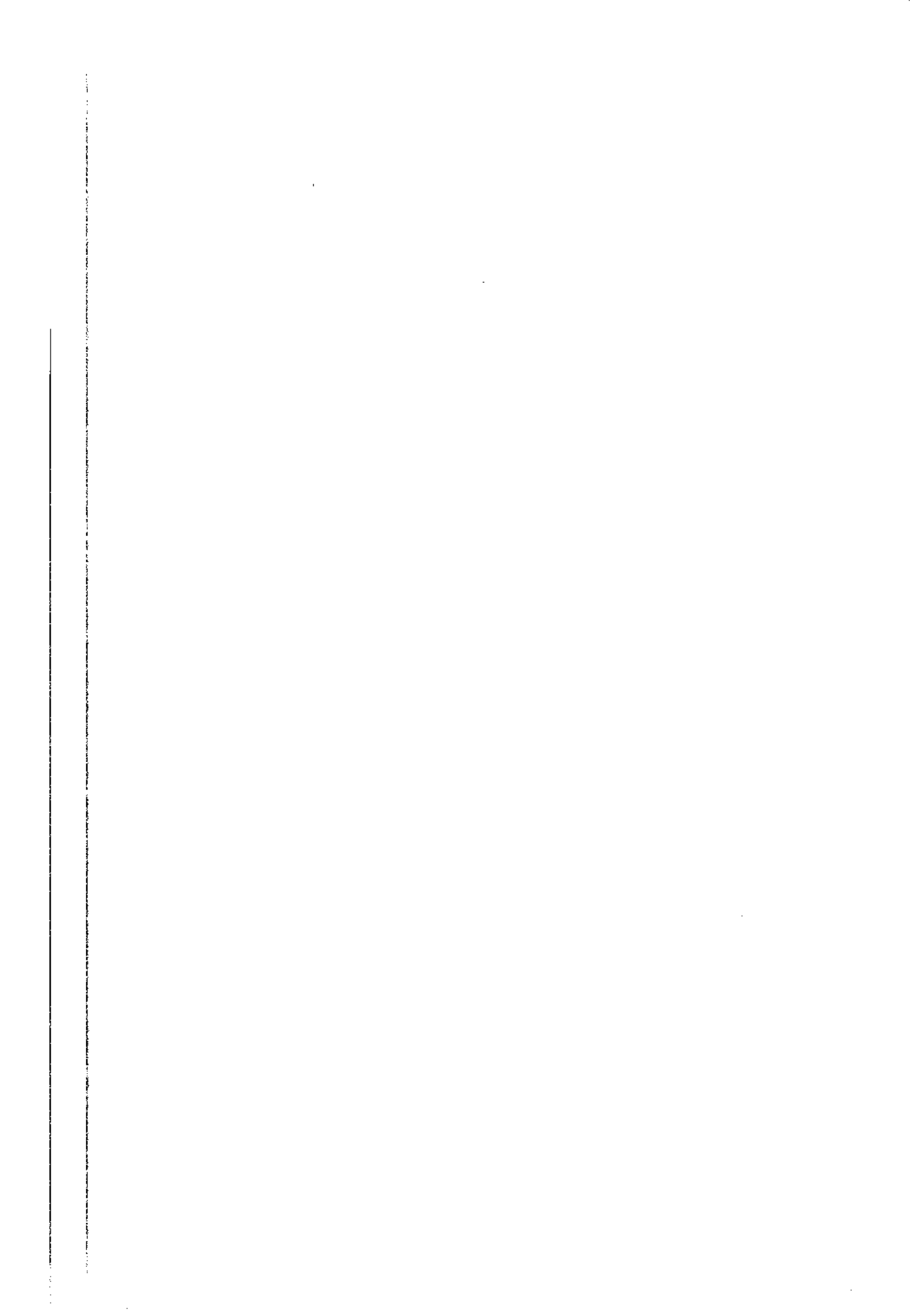
كاستنتاج عام لهذا الفصل وللمحطتين السالفتين تأكد لنا أن جوهر إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، لم تكن إشكالية الفصل أو الوصل فقط، بل كانت في العمق إشكالية التقدم من خلال تحديث الدولة، استعملت فيها مفاهيم عدة في جوهرها ليبرالية كـ(الحرية، الديمقراطية، التسامح، فصل الدين عن الدولة. . . إلخ) انطلق فيها البعض من مرجعية ليبرالية، وحاول البعض الآخر تكييفها أو إعطاءها شرعية إسلامية.

---

(1) راجع نفس الكتب السابقة.

(2) كمال عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**، سبق ذكره.

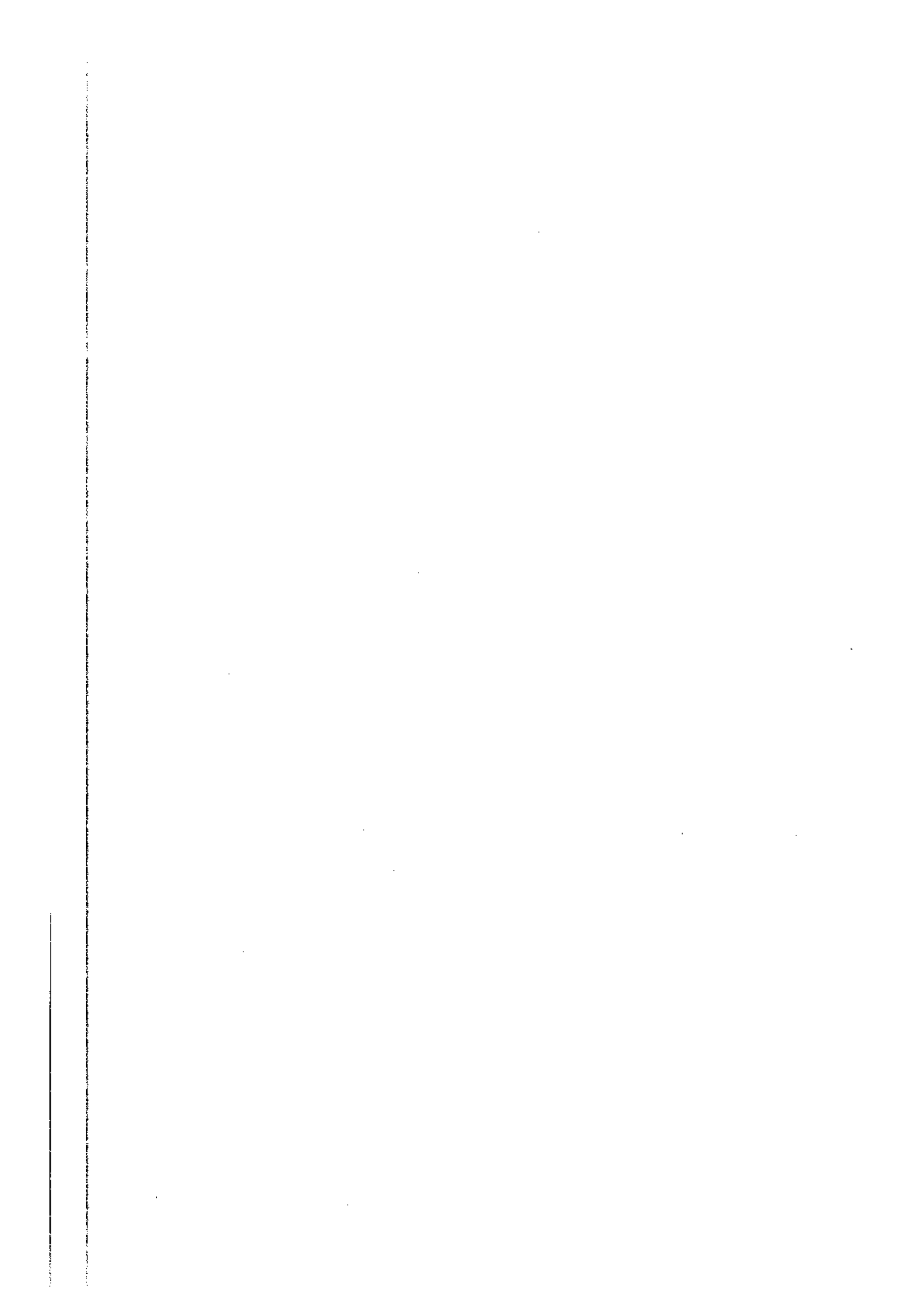
هذا يدفعنا أيضاً إلى الوقوف على إشكالية التقدم عند المفكرين الأوائل من حيث نظرتهم أو الزاوية التي ينظرون منها إلى تحقيق هذا الهدف، فما لاحظناه أن الزاوية المنظور منها لم تكن إلا زاوية الدولة فقط، أي زاوية السياسي، بينما أهملت الزوايا الأخرى أو لم يعطَ لها نصيبها من البحث والتقصي، كزاوية الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والحقوقي... إلخ، ما دفع ببعض المفكرين إلى ملء هذا الفراغ في بعض الميادين، كسلامة موسى، على سبيل المثال لا الحصر، على المستويين السياسي والاجتماعي، أو طه حسين على المستوى الثقافي. وإذا حاولنا الوقوف على بنية تفكير هؤلاء المفكرين الأوائل من خلال الواقع العربي والإسلامي، ومن خلال التأثيرات الثقافية والأيديولوجية المتواجدة آنذاك، فإننا نتساءل: كيف فكر مفكرون معاصرون في إشكالية الدين والدولة من خلال مشكلات الواقع العربي المعاصر، ومن خلال واقع الثقافة العربية في علاقتها بالثقافات الأخرى؟ وبالتالي، ما هو جوهر التفكير في علاقة الديني بالسياسي؟



الفصل الثاني

علاقة الدين بالدولة في الخطاب العربي المعاصر

- محمد أركون
- محمد عابد الجابري
- برهان غليون



«العلمانية وأزمة العقل العربي الإسلامي»
(محمد أركون)

I- منهجية أركون في تحديد إشكالية العلمانية

لا يمكن أن يأخذ الحديث عن إشكالية العلمانية عند محمد أركون كل مدلوله الفكري والمنهجي دون تحديد الإطار العام الذي يتحرك فيه، أي الإطار/ الزاوية التي ينظر من خلالها إلى مشاكل الفكر العربي الإسلامي، وبالتالي تحديد مفاهيمه وتكوين آرائه وصياغة تأويلاته.

تندرج كل الإشكاليات التي تهم موضوع الإسلام، ومن بينها العلمانية، عند أركون ضمن إطار بحث واسع متعدد الجوانب[1] يسمى بـ«الإسلاميات التطبيقية». ويهمنا كثيراً أن نقف ولو بإيجاز على المعنى الذي يعطيه أركون للإسلاميات التطبيقية.

إن مجرد تناول مسألة الإسلاميات التطبيقية عند أركون يطرح أمامنا مقابلها «الإسلاميات الكلاسيكية»[2]؛ فبدون تحديد معنى

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 275.

(2) للمزيد من التوسع حول الإسلاميات التطبيقية، أنظر كتاب أركون **نحو نقد العقل الإسلامي**.

الثانية لا يمكن تحديد معنى الأولى. لهذا يرى أركون أنه من اللازم أن نذكّر بالاختيارات والحدود والمساهمات التي قدمتها الإسلاميات الكلاسيكية.

الإسلاميات الكلاسيكية:

كلمة أو مصطلح الإسلاميات (L'islamologie) في نظر أركون اختراع غربي[1]، يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام. وتنحصر اهتمامات هذه الإسلاميات في دراسة الإسلام من خلال كتابات الفقهاء المتطلبة من قبل المؤمنين. ذلك أن عالم الإسلاميات (L'islamologue) (وغالباً ما ينتمي إلى المستشرقين) يعرف جيداً أنه أجنبي عن موضوع دراسته، لذا من أجل أن يتجنب كل حكم تعسفي، فإنه يكتفي بأن ينقل إلى إحدى اللغات الأجنبية محتوى كبريات النصوص الإسلامية الكلاسيكية[2].

ما يميز الإسلام المدروس - حسب أركون - من خلال هذه الكتابات «هو الامتياز المعترف به ضمناً، للتضامن العنيد ما بين الدولة والكتابة والثقافة الأكاديمية ثم الدين الرسمي»[3]، وهذا المسار يؤدي في نظر المؤلف إلى إهمال نسبي لمجموعة من الجوانب يلخصها كالتالي:

1- الممارسة أو التعبير الشفوي للإسلام، خصوصاً عند

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 51.
(2) المصدر نفسه، ص 52.
(3) المصدر نفسه، ص 52.

الشعوب التي ليست لها كتابة مثل البربر الأفارقة، وبشكل عام الجماهير الشعبية.

2- إهمال المعاش غير المكتوب وغير المقال حتى عند هؤلاء الذين يستطيعون أن يكتبوا.

3- إهمال المعاش غير المكتوب لكن المحكي، ويرى أركون أن الإسلام المحكي في اللقاءات اليومية، والاجتماعات والمؤتمرات والدروس الملقاة في المساجد والمدارس والجامعات، هو أكثر دلالة بكثير من الإسلام المكتوب. خصوصاً عندما يقلص هذا الأخير ويختزل لكي يشمل المؤلفات النموذجية فحسب.

4- إهمال المؤلفات والكتابات المتعلقة بالإسلام، عندما لا يعتبر هذا الأخير نموذجياً وتمثيلياً (Non représentatif). وهكذا استمرت الكثرة الساحقة من علماء الإسلاميات بالاهتمام فقط بإسلام الأغلبية، الإسلام السنّي.

5- إهمال الأنظمة السيميائية غير اللغوية، التي تشكل الحقل الديني أو المرتبطة به من مثل: الميثولوجيا والشعائر والموسيقى وتنظيم الزمان، وتنظيم المدن وفن العمارة وفن الرسم والديكور والأثاث والملابس وبنى القرابة والبنى الاجتماعية. فعالم الإسلاميات الكلاسيكية قلص عملياً حقل دراسته إلى حدود الفكر المنطقي-المركزي (ثيولوجيا- فلسفة- قانون)، الذي تمت دراسته من منظور مثالي كجزء من تاريخ الأفكار.[1]

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 52-53.

الإسلاميات التطبيقية:

إن محددات الإسلاميات الكلاسيكية، كما يراها أركون، تقابلها «الإسلاميات التطبيقية» التي ترمي إلى تصحيحها، آخذة بعين الاعتبار كل ما يترتب عن القضايا التالية:

1- إن الإسلام، كدين وكتراث فكري، يلعب اليوم دوراً مهماً ومركزياً في عملية إنجاز الأيديولوجيات الرسمية، والحفاظ على التوازنات النفسية-الاجتماعية، وإلهام المواهب الفردية. من هنا يرى أركون الحاجة إلى فهم أفضل للمحتوى الموضوعي للرسالة القرآنية ولفكر العلماء المؤسّسين للتراث الحي، تبرز نفسها الآن ليس فقط عند الأقلية من الخاصة، وإنما أيضاً عند الجماهير الشعبية. والمشكلة التي تطرح نفسها هنا - يضيف أركون - هي في معرفة كيف يمكن للإسلاميات، بل وينبغي عليها أن تتدخل في الموضوع، من منطلق أنه لن يكفي بالتأكيد التوقف عند المنهج «الحيادي» الوضعي غير الملتزم للإسلاميات الكلاسيكية، ولكن تحاول بالمقابل أن تواجه فرضيات الموقف الإيماني أو اليقينيات العدوانية للخطاب الأيديولوجي بالمسار «المضمون الفكري العلمي، يبدو لنا أنه لا بدّ من الاضطلاع بكل تعقد الحالة المعاشة من قبل المسلمين وكل قلق العقل المعاصر الذي يبحث عن الحقيقة في وقت واحد»[1].

2- إن الفكر الإسلامي - في نظر أركون - ما زال يرتكز وإلى حدّ كبير على المسلمات المعرفية للقرون الوسطى، ذلك أنه يخلط بين الأسطوري والتاريخي، ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 55.

الأخلاقية والدينية وتأكيد ثيولوجي لتفوقية المؤمن على غير المؤمن، والمسلم على غير المسلم، وتقديس اللغة، ثم التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحدانيته، بالإضافة إلى عقل أبدي فوق تاريخي لأنه مغروس في كلام الله، ومجهز بإحساس أنطولوجي يتجاوز كل تاريخيته. إن الإسلاميات التطبيقية عند أركون تنطلق هنا أيضاً، من هذه الصعوبات الفلسفية والثيولوجية التي تصطدم بها كل التأملات القوية أو العادية[1].

3- فما يميز الإسلاميات التطبيقية عن الإسلاميات الكلاسيكية، هو أنه إذا كانت هذه الأخيرة تهدف إلى تقديم معلومات محددة حول الإسلام إلى جمهور غربي، فإن الأولى على العكس من ذلك تدرس الإسلام ضمن منظورين متكاملين، وهما في نظر أركون:

أولاً: كفاعلية علمية داخلية للفكر الإسلامي: ذلك أنها تريد أن تستبدل التراث الإفتخاري والهجومي الطويل الذي ميز موقف الإسلامي من الأديان الأخرى.

ثانياً: كفاعلية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله: إن الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنتروبولوجيا الدينية[2].

4- تحديد الفكر الديني بشكل عام، والاهتمام بكل المجالات، فالإسلام في نظر أركون، كظاهرة دينية، لا يمكن أن نختزله إلى مجرد نظام من الأفكار المجردة المتمتعة بحياة خاصة.

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 55.
(2) المصدر نفسه، ص 56.

فالإسلام كأي دين آخر، هو جسد مؤلف من عوامل عدة لا تنفصم، وهي عند المؤلف العامل النفساني السيكولوجي (الفردي والجماعي)، والعامل التاريخي (تطور المجتمعات الإسلامية)، والعامل السوسيولوجي (أي محل الإسلام ضمن «نظام العمل التاريخي» لكل مجتمع، وانعكاس مصير هذه المجتمعات على الإسلام كدين)، والعامل الثقافي (فن، أدب، فكر).

5- إن الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء، وفي الوقت نفسه ترجح في كل مساراتها وخططها نقد الخطاب (أيَّ خطاب كان)، كما ترجح تعديدية المناهج الفاحصة من أجل تجنّب أي اختزال للمادة الموروثة.[1]

ومن المهام الأساسية للإسلاميات التطبيقية - في نظر أركون - هو التفحص الدقيق للتفاعل أو العلاقة المتبادلة بين قطبين أو نوعين من الاهتمامات التي تتموضع حولها مسائل عملية، ووسائل اختيارية مرحلية، وأهداف نهائية، هما **أولاً**: القطب الذي يدعوه العرب بـ«التراث»، «والذي ما انفك الوعي العربي والإسلامي عن الحنين إليه حتى اليوم»[2]، ثم **ثانياً**: قطب الحداثة، يقول المؤلف في هذا الإطار: «إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الحقيقة الاجتماعية الشاملة، فإنه يبدو لنا الحالة الراهنة للبلدان العربية والإسلامية تتميز بنقص في التمثل أو الدمج ما بين موقف ماضوي همه المطالبة بـ«الأصالة» العربية الإسلامية ثم الانفتاح على الحداثة المادية»[3].

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 57.
(2) المصدر نفسه، ص 58.
(3) المصدر نفسه، ص 58.

ويرى المؤلف في أعقاب ذلك أن من مهمة الإسلاميات التطبيقية، هي أن تتأمل جيداً هذه الحالة؛ وذلك باستخدامها لكل وسائل التفحص التاريخي والسوسيولوجي والأثنولوجي والألسني والفلسفي، وينطلق أركون من أجل ذلك بطرح هذين السؤاليين: 1- ما هو التراث؟ 2- وما هي الحداثة؟

وفي رأي المؤلف هناك ترابط بين السؤالين، لأن تعريف التراث، وبالتالي نوعية الروابط المقامة معه، يعتمد على مفهوم الحداثة التي يستند إليها عالم الإسلاميات: «إنه من غير الممكن أن نقيم روابط حية مع التراث ما لم نتمثل أو نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة. وبالمقابل فإنه لا يمكن لنا أن نساهم في إنجاز الحداثة بشكل إبتكاري، إذا ما استمررنا في الخلط ما بين التراث التاريخي والتراث الثيولوجي»[1]. لهذا يدعو المؤلف إلى كشف العلاقة المتبادلة ما بين المصير التاريخي للمجتمعات العربية والإسلامية وتقدم الحداثة في الغرب. وهذا الاعتبار الهام هو ما تجاهلته في نظره الإسلاميات الكلاسيكية التي اكتفت بإبراز ما هو إيجابي في تاريخ الإسلام، وبقي المفكَّر فيه والمستحيل التفكير فيه دون أية دراسة. فبالنسبة إلى محمد أركون، « كل تراث فكري مشكل سابقاً سوف يصطحبه بالضرورة عنصر لا مفكَّر فيه، ولا مستحيل التفكير فيه (. . .) فيما يخص الفكر الإسلامي، وكما مورس منذ بداية القرن التاسع عشر، فإن مشكلة اللامفكر فيه (Impensé)، تطرح نفسها بشكل ضاغط لحقيقة ضخمة ومعاشة يومياً. لكن الاكتشاف المندرج للحداثة سوف

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 59.

يجبر العرب والمسلمين في الحقيقة، على التساؤل حول النقاط التالية:

1- المنسي 2- المتنكر 3- واللامفكَّر فيه، ضمن ماضيهم الخاص»[1].

ويضيف المؤلف بخصوص هذه التساؤلات الثلاث، أنها تبقى ملحة وحاضرة الآن «أكثر من أي وقت مضى، لأن المسافة الإبستيمولوجية (المعرفة) ما بين الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي تتزايد بنفس معدل المسافة الاقتصادية التي تفصلهما في القرن العشرين»[2].

إن مفهوم النسيان عند أركون لا يشير فقط إلى المؤلفات التي وصلتنا، وإنما هناك منسي لا يمكن تعويضه، نتج عن البتر التاريخي وعن الضغوطات التي يمارسها أي تراث ثقافي على نفسه. وفي هذا الإطار يذكر المؤلف بالطريقة التي فرضت بها نسخة واحدة للقرآن في القرن الرابع. وفي رأيه أن المطالبة الملحة بتراث حيّ دائماً، وحاضر دائماً ليست ممكنة إلا بمساعدة فرضية أيديولوجية تجهل فعلاً مفهوم الانقطاع في التاريخ[3].

إن أهمية المنسي - يضيف دائماً - كانت قد ازدادت ورسِّخت من قبل العمل التفكيري الأدبي أو الأيديولوجي الذي يتيح لتراث ثقافي ما أن يسوّغ اختياراته، وبالتالي إلغاءاته. ويرى في هذا الشأن أنه لمن السهل أن نبيّن أن كل كتب التاريخ الكلاسيكية كانت تشغل

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 60.

(2) المصدر نفسه، ص 60.

(3) المصدر نفسه، ص 60.

وظيفة أيديولوجية أكثر بكثير منها كوظيفة معرفية. إن هذه الإشكالية تفترض للمنسي والمتنكر تأملاً حول اللامفكَّر فيه ضمن الفكر الإسلامي، أي حول كل الحركات الفكرية التي رافقت ولادة النمو الحتمي المتزايد للحضارة الصناعية في الغرب[1].

فالمسار التاريخي الذي عرفه الفكر الغربي انطلاقاً من النزعة الاسمية وسيادة الذات عليها في الكوجيتو أو حركة الإصلاح إلى مرحلة تكوين سلطة روحية علمانية، والعقلانية النظيفة والوضعية مع التطرف الوضعي، والمادية الديالكتيكية والتاريخية، والنسبية ثم تدمير الذات. فهذا المسار والتأمل فيه، دفع أركون إلى طرح السؤال الجوهري التالي: «إلى أي حدّ يمكن للفكر الإسلامي أن يختصر كل هذا المسار الضخم الذي لم يساهم في إنجاز أي جزء منه إلا بشكل متأخر، أي منذ بداية هذا القرن»؟[2]

إن مهمة الإسلاميات التطبيقية في نظر أركون تكمن في الإجابة على مثل هذه الأسئلة بتضامن مع الإسلاميات الكلاسيكية، شرط أن تخضع هذه الأخيرة خطابها الخاص لعملية نقد إبستيمولوجي شديد، إذ «إنه لم يعد ممكناً تقديم الإسلام بواسطة فرضيات جوهرية وذاتية، وذهنية وثقافية وتاريخية مادية وبنيوية إلخ... إنه لن يعود هناك من مكان للحديث عن الإسلاميات التطبيقية، إذا ما تحملت الإسلاميات الكلاسيكية بدورها، وبشكل تضامني، كل الصعوبات الحالية للمجتمعات العربية والإسلامية من جهة ومخاطر ممارسة علمية هي

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 60.

(2) المصدر نفسه، ص 60.

الآن في أوج تجددها من جهة أخرى»[1].

من خلال هذه النظرة للتراث، ومن داخل الإسلاميات التطبيقية، يمكن التساؤل حول تحديد ومدلول مفهوم العلمانية أو العلمنة عند محمد أركون في علاقته بالإسلام وفي علاقته بأديان الكتاب ككل؟

II- دلالة مفهوم العلمانية لدى محمد أركون

إذا كنا قد وقفنا على دلالة «الإسلاميات» ببعديّها الكلاسيكي والتطبيقي في الجزء السابق لدى محمد أركون، ففي هذا الجزء سنقف كذلك - قبل الخوض في مسألة العلمانية في علاقتها بالإسلام أو بالأديان الأخرى - على دلالة مفهوم العلمانية ومحدداته عند أركون، فما هي إذن العلمانية؟

بالنسبة إلى محمد أركون «العلمنة موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة»[2]، وبهذا المعنى فهي تواجه مسؤوليتين أو تحديدين اثنين يلخصهما في النقطتين التاليتين:

1- **المسؤولية الأولى** تتعلق بكيفية التعرف على الواقع بشكل مطابق وصحيح، أي في نظر أركون كيف يمكن أن نتوصل إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلي لكل النفوس السائرة (بغض النظر عن اختلافاتها) نحو التوصل إلى الحقيقة؟

وهذه المسؤولية في نظر المؤلف، تجعل الباحث يتجاوز كل

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 61.

(2) محمد أركون، **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**، سبق ذكره، ص 10.

الخصوصيات الثقافية والتاريخية وحتى الدينية «ذلك أن العلمنة هي شيء أكبر بكثير من التقسيم القانوني للكفاءات بين الذرى المتعددة في المجتمع؛ إنها أولاً وقبل كل شيء مسألة تخص المعرفة ومسؤولية الروح (أي الروح البشرية، الإنسان). هنا تكمن العلمنة أساساً وتفرض نفسها بشكل متساو وإجباري على الجميع دون استثناء»[1].

2- أمّا **المسؤولية الثانية**، فتتعلق بمسألة ما بعد التوصل إلى معرفة، أي ينبغي إيجاد صيغة أو وسيلة ملائمة لتوصيلها إلى الآخر دون شرط حريته أو تقييدها. وبخصوص هذه النقطة، في نظر أركون، تكمن كل مشكلة التعليم والتدريس.

وهكذا إذن يحدد أركون العلمنة: «العلمنة المعاشة كتوتر مستمر من أجل الاندماج في العالم الواقعي، والتي تساعد على نشر ما نعتقد أنه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي (أي في المجتمع). وكل ما عدا ذلك (أي كل ما يمكن أن يقال بعدئذ عن العلمنة أو العلمانية) ناتج عن كل نواقصنا في عملية البحث العلمي من أجل معرفة الواقع، وعن نواقصنا التربوية في توصيل هذه المعرفة فيما بعد إلى الآخر، وعن ذلك نتج أو نتجت سلسلة من الأحداث والصراعات العلمانية أو المضادة للعلمانية»[2].

فمشكلة العلمنة، يستنتج محمد أركون إذن، تظلّ مفتوحة بالنسبة إلى الجميع، بالنسبة إلى المسلمين وبالنسبة إلى العلمانيين

(1) محمد أركون، **العلمنة والدين**. . . ، سبق ذكره، ص 10.

(2) المصدر نفسه، ص 11.

الصراعيين. «فبالنسبة إلى المسلمين نجد أنهم مغتبطون ومزهوون أكثر مما يجب بيقينياتهم الدوغمائية، وبالنسبة إلى العلمانيين المتطرفين نجد أنهم يخلطون بين العلمنة الصحيحة وبين الصراع ضدّ الأكليروس، أو طبقة رجال الدين»[1].

فالعلمنة كما يراها محمد أركون تعتمد بشكل وثيق على نمط الثقافات الموجودة في المجتمع. ولا يمكن تصورها في نمط الثقافة السائدة في المجتمعات الإسلامية عربية أو غير عربية؛ لأن الثقافة هنا تعني عنده كل التيارات الأيديولوجية التي تخترق مجتمعاتنا بعنف، وخصوصاً منذ عام 1950. هذا العنف في تصور أركون ليس فقط عبارة عن نتاج داخلي لهذه المجتمعات، «وإنما هو في الأصل يمثل النتاج الجدلي في خطّ الرجعة لتلك الصدمة العنيفة التي فرضتها الهيمنة الاستعمارية، ثم هيمنة الحضارة المادية التي تلتها»[2]. ولهذا السبب يضيف أركون: «إن هذه المجتمعات تجد نفسها مضطرة عندئذ لأن تعبّر عن نفسها كما تستطيع من خلال اللغة الدينية المتوافرة لديها. وفي مثل هذه الحالة الثقافية فإنه لمن الواضح أن العلمنة بالصيغة التي حددناها سابقاً هي شيء لا يمكن تصوره أو التفكير فيه داخل المجتمعات الإسلامية أو العربية المعاصرة»[3]، رغم أن الإسلام في رأي المؤلف يجد ذاته ليس مغلقاً في وجه العلمنة. فكيف يتصور أركون إذن العلمنة في الإسلام؟

(1) محمد أركون، **العلمنة والدين...**، سبق ذكره، ص 12.
(2) المصدر نفسه، ص 12.
(3) المصدر نفسه، ص 29.

III- العلمنة في الإسلام

إن موضوع العلمنة في الإسلام أو «الإسلام والعلمنة» يندرج كما سبقت الإشارة إلى ذلك ضمن إطار بحث واسع ومتعدد الجوانب يسميه أركون بـ«الإسلاميات التطبيقية». وأهمية هذا الموضوع في نظر أركون ليست علمية أو تطبيقية فحسب، وإنما تهمّ الجانب الحياتي والمعيشي، لهذا ينبغي القيام بإعادة نقد لمفهوم العلمنة نقداً فلسفياً، لأنها في الواقع تبقى مسألة حاضرة وملحة فيما يخص العالم العربي والإسلامي بشكل عام. إنها في نظره مسألة لا تزال تطرح نفسها في أكثر البلدان علمانية كفرنسا مثلاً. لكنها بالطبع - هذا ما يميزها - ملحة أكثر في أرض الإسلام، ذلك من أجل تشكيل الدولة، بالمعنى الحديث لكلمة دولة. فـ«كل القادة المسلمين يتمنون تطبيقها في مجتمعاتهم، وذلك فهم يحاولون إدخال الأفكار الحديثة إلى مجتمعات لا تزال عتيقة البنى والهياكل في معظمها»[1]. واضح من خلال هذا النصّ أن أركون يدخل مسألة العلمنة ضمن دائرة الحداثة والتحديث، أي (ويتعلق الأمر) بتحديث الدولة في الإسلام.

فمسألة العلمنة إذن، تشغل في الواقع جميع المسؤولين في شتى قطاعات المجتمع. «لكن المشكل - في نظر أركون - عندما يبحث هؤلاء المسؤولون عن إطار فكري يتيح إعطاء الحلول للمشاكل المطروحة يومياً ومعاشياً، فإنهم يلاحظون أن هذا الإطار النظري الفكري غائب تماماً. تنقصنا في الواقع المراجعة التاريخية اللازمة

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 276.

لكي نعرف كيف كانت مشكلة العلمنة قد طرحت نفسها داخل هذه المجتمعات الإسلامية»[1]. تنقصنا أيضاً، يضيف المؤلف، «المراجع الفلسفية الملائمة لإنجاز هذه المهمة، ذلك أن الإسلام لم يعرف أبداً في تاريخه تفكيراً فلسفياً يطرح مسألة العلمنة كما نفهمها اليوم. هذا لا يعني بطبيعة الحال أن العلمنة لم تعش حياتياً ولم تعرف في بيئات الإسلام»[2].

وهذه مهمة من مهمات الإسلاميات التطبيقية التي هي في نظر أركون تؤسّس الإطار النظري والفكري الذي يتيح مواجهة كل الصعوبات والمشاكل المعاشة حتى الآن بشكل تجريبي ومحسوس، لكن غير منظّر لها. فالعلمنة في نظره تطرح مسألة الأخذ بعين الاعتبار الإطار الاجتماعي-الثقافي الذي يمارس فيه تأمل حقيقي وفعال. ولكي يصبح تأمل كهذا ممكن الوجود في الناحية الإسلامية، «فإنه يبدو ضرورياً طرح المشكلة بكل أبعادها وباستقلال كامل عن استراتيجيات السيطرة التي توجه هذه الفئة أو تلك. ينبغي إذن، طرح المشكلة في مكانها المناسب، أي ضمن إطار الصراع الاجتماعي-السياسي الناشب في كل المجتمعات الإسلامية بين «المحافظين والتقدميين»[3]. ففي كل هذه المجتمعات، يلاحظ أركون، اتسعت الهوّة بين الجناح المناهض الذي يقبل كل الإصلاحات الجذرية، وجناح آخر يقف في وجه كل تغيير ويرفضه محتجاً بأسباب موصوفة بأنها دينية. «هكذا نجد أنفسنا في مواجهة إشكالية عامة لا يمكن

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 276.

(2) المصدر نفسه، ص 276.

(3) المصدر نفسه، ص 277.

للإسلام بعد اليوم أن يتجاهلها أو يخفيها، إذا ما أراد أن يستمر في مجتمعات دخلت مرحلة التحديث والتغيير»[1].

ولكي يصل المسلمون إلى أبواب العلمنة، من وجهة نظر أركون، «فعليهم أن يتخلصوا من الإكراهات والقيود النفسية واللغوية والأيديولوجية التي تضغط عليهم وتثقل كاهلهم، ليس فقط بسبب رواسب تاريخهم الخاص بالذات، وإنما أيضاً بسبب العوامل التاريخية للفكر الإسلامي في القرون الهجرية الأربعة الأولى»[2]. ولهذا الغرض يعود أركون إلى القرون الأولى للهجرة، للوقوف على الأحداث التي عرفها المجتمع الإسلامي كأحداث توحي بالعلمنة، وينطلق في هذا الشأن من أول حدث بعد وفاة النبي يتعلق بمسألة الخلافة، ذلك أن الخلافة في نظره تحيل إلى مسألة أصل السلطة وتنظيم الدولة الإسلامية. وقبل أن يتطرق إلى مسألة الخلافة، قام ببعض الإيضاحات تهمّ ثلاثة مصطلحات إسلامية ينبغي تفحّصها.

الأول، يتعلق بمصطلح الخليفة: فالخليفة هو نائب النبي الذي يضمن استمرارية وظائفية. **والثاني**، يتعلق بمصطلح الإمام: وهو الشخص الذي يقود المؤمنين أثناء الصلاة ويحدد اتجاه مكّة ويتقدم عليهم، إنه قائد روحي أيضاً. أمّا **الثالث** فيتعلق بمصطلح السلطان: ويعني الشخص الذي يمارس السلطة بالمعنى السياسي الدنيوي. إن معاني هذه المصطلحات عند أركون واضحة الاختلاف. ففيما يخص المصطلحين الأولين، فإنهما يتضمنان مسؤوليات روحية وزمنية، في

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 279.

(2) محمد أركون، **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**، سبق ذكره، ص 59-60.

حين أن المصطلح الثالث يعني فقط ممارسة السلطة المكتسبة عن طريق القوة والتي تستمر بفضلها.

وهكذا يضيف أركون: «نكون قد حققنا التمييز ما بين الخلافة والسلطة اللتين كثيراً ما يُخلَط بينهما، وذلك بسبب أن السلاطين الأتراك كانوا قد ادّعوا ميراث الخلافة»[1]. وفي هذا التمييز ما بين الزمني والروحي ردّ واضح من أركون على القول الذي يعتبر أن الإسلام لم يعرف أبداً في تاريخه التفريق ما بين الزمني والروحي؛ وحكم على أنه قول خاطئ شائع ومنتشر جداً في أوساط الأدبيات الاستشراقية، وعند المسلمين على السواء.

ويعود أركون لتوضيح رأيه الأخير إلى أحداث التاريخ الإسلامي ليقرّ بوجود تجارب معمقة في المجتمعات الإسلامية، يمكن لنا أن نصفها بالعلمانية، «لكن هذه التجارب - في نظره - لم تصل إلى درجة الوعي الواضح بذاتيتها، ولم تلق في يوم من الأيام لها نظيراً»[2]. ومن بين هذه التجارب يقف أركون على تجربة يسميها بـ«تجربة مكّة والمدينة»، وهي التجربة التي كان فيها النبي قائداً وموجِّهاً. وهي تجربة في نظره قد انطوت على معطيات من نوع ديني ومعطيات من نوع دنيوي. لكن بعد وفاة النبي ستطرح مشكلة استمرارية هذه التجربة، ما طرح مشكلة الخلافة، ويخلص أركون إلى القول: «إن الإشكال الذي طرحته مسألة إعادة إنتاج النموذج (إنتاج التجربة: تجربة مكّة والمدينة) لم يحل أبداً في تاريخ الإسلام

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 280.

(2) المصدر نفسه، ص 287.

بالشكل المشروع ومن وجهة نظر ثيولوجية، هذا ما يدعونا إلى التأكيد بأن السلطة على مدار التاريخ الإسلامي كله كانت سلطة زمنية مضبوطة (أو موجهة) من قبل السيادة الدينية. هذه حقيقة مهمة جداً تعاكس تلك التطورات الكبرى التي رسخت في أذهان الجماعات الإسلامية كلها»[1].

والهدف الأساسي الذي يريد أن يصل إليه أركون من خلال هذه الحقيقة، هي أن السلطة في الإسلام بعد وفاة النبي لم تكن إلا سلطة زمنية، متّبعاً في ذلك منهج التفكيك التاريخي، وفي هذه الحقيقة ردّ على المؤرخين السابقين والفقهاء والثيولوجين الذين فسروا التاريخ في نظر أركون بطريقة تسلسل الأحداث، مؤكدين على شرعية الخليفة الذي كان عليه أن يتحمل مسؤولية النبي. وهذا هو الاعتقاد السائد الذي فرض نفسه. في حين يرى المؤلف أننا نجد تاريخياً أن الخلافة، بعد 661 م، كانت قد اكتسبت سلطتها فعلياً وبالقوة على أرض الواقع وليس قانونياً أو شرعياً.

وفي معرض حديثه عن مسألة الخلط بين الزمني والروحي في الإسلام من خلال تحليله لأحداث تاريخية، يستنتج أركون أن كل هذه الأحداث الأساسية ليست إلا عملاً واقعياً لا علاقة له بأي شرعية غير شرعية القوة. ويستمر في هذا الإطار لضرب الأيديولوجيا التسويفية حسب تعبيره، ليقف على مفهوم السلطة بعد نهاية الخلافة العباسية. فقد رأى أركون أن السلطة بدأت تمارس فعلياً من قبل أمراء متعددين، وصلوا إليها عن طريق القوة، تماماً كما حدث في

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 287.

السابق، ولم يكن لسلطتهم أية علاقة بالإطار الإسلامي للسلطة أو بنظرية التبرير والتسويف، هكذا كانت في نظره مختلف بقاع العالم الإسلامي آنذاك، «وهكذا استمر الناس يرددون كالببغاوات أن الإسلام يخلط بين الروحي والزمني، أو أنه دين ودنيا»[1]. وهذا في نظره ليس صحيحاً أبداً وليس مقبولاً علمياً «اللهم إلا إذا قبل المؤرخ الخضوع للروح التقليدية الإسلامية المهيمنة التي تطغى عليها الأدبيات والتصورات البدعوية»[2].

لم يقف أركون لإبراز العلمنة في الإسلام على الأحداث التاريخية فحسب، بل تطرق أيضاً إلى الجانب الذي يتعلق بالحركة الثقافية بين القرنين الثاني والثالث للهجرة، ونخص بالذكر حركة المعتزلة، وفي نظره أن هؤلاء المفكرين قد عالجوا بعض المسائل الأساسية المطروحة على الساحة الفكرية، وذلك بسبب مرجعيتهم الثقافية المزدوجة والمتمثلة في تشبّعهم بظاهرة الوحي من جهة والفكر الإغريقي من جهة أخرى، وبخاصة فيما يتعلق بطرحهم لمسألة ما دعوه بـ«القرآن المخلوق». إن مجرد اعترافهم بأن القرآن مخلوق يمثل بالنسبة إلى أركون موقفاً فريداً اتجاه ظاهرة الوحي، «إنه يمثل موقفاً حداثياً في عزّ القرن الثاني الهجري»[3]. وهو في الوقت نفسه، يفتح حقلاً معرفياً جديداً قادراً على توليد عقلانية نقدية مشابهة لتلك العقلانية التي شهدها الغرب الأوروبي بدءاً من القرن

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 287.
(2) المصدر نفسه، ص 287.
(3) محمد أركون، **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**، سبق ذكره، ص 61.

الثالث عشر، لولا معارضة الأرثوذكسية الظاهرة في القرن الخامس الهجري. وخصوصاً على يد الخليفة القادر.[1]

ودائماً في سياق حديثه عن الحركة المعتزلية، يضيف بأنها حركة مرتبطة بالأطر الاجتماعية للمعرفة وليس بالإسلام كدين، «بمعنى أن التطور الاقتصادي والاجتماعي للمراكز الحضرية الكبرى قد تحكم مباشرة بانتشار العلوم العقلانية المؤدية لعلمنة الفكر والوجود أو حصرها واضمحلالها»[2].

لكن هذا الخطّ في رأي أركون لم يستمر كخطّ ثيولوجي للإسلام بحكم ما عرفه الفكر الإسلامي من بتر وتشويهات وانقطاعات بسبب اتخاذ قرارات سياسية معينة، ونظراً لهذه الأسباب التاريخية والأيديولوجية والسياسية في نظر المؤلف راح الخطّ الثيولوجي الأشعري يصبح هو وحده الخطّ الثيولوجي الرسمي. وقد حصل ذلك بالضبط بدءاً من القرن الحادي عشر عندما سنّ الخليفة القادر قراراً خليفياً يمنع كل شخص من الإشارة إلى الموقف الثيولوجي للمعتزلة بخصوص خلق القرآن، «فانتصر بذلك الإسلام الارثوذكسي وترسخ وتواصل لمدة تسعة قرون عملياً، وأعطى النتائج التي نعرفها اليوم أي الإسلام الجامد السكولاستيكي المعروف»[3]، وأيضاً صعود «السكولاستيكية الظلامية».

وللوصول إلى ممارسة علمانية للإسلام، يدعو أركون إلى مراجعة نقدية لتاريخ الإسلام وللتراث الإسلامي في اتجاه الشك

---

(1) محمد أركون، **العلمنة والدين...**، سبق ذكره، ص 61.
(2) المصدر نفسه، ص 61.
(3) المصدر نفسه، ص 62.

المستمر، كما قام به، في نظره، ماركس (Marx) ونيتشه (Nietzsche) في القرن التاسع عشر: «إذا ما نظرنا للتاريخ بكليته ضمن هذا المنظور، فإنه يصبح ممكناً تعبيد (أو تعزيل) الطريق وتمهيده نحو ممارسة علمانية للإسلام. وذلك على ضوء التحديد الذي أعطيناه للعلمنة سابقاً. يمكن للعلمنة عندئذ أن تنتشر في المجتمعات التي اتخذت الإسلام ديناً، لطالما عاب الغربيون علّة الإسلام (أو على المجتمعات الإسلامية) خلطها ما بين الزمني والروحي، بين الدنيوي والديني»[1]. وهذا ليس راجعاً إلى الإسلام أو إلى طبيعته الجوهرية الأزلية، وإنما عائد إلى أن المجتمعات الإسلامية «لم تعرف أن تولّد حتى الآن فكراً نقدياً كبيراً اتجاه تراثها الخاص كما فعل الغرب. إن عملاً كهذا لا يوجد في الإسلام، أو بالأحرى أنه يكاد يشرع في الوجود»[2].

واستمراراً في تقديم صورة واضحة عن العلمنة في الإسلام، يشير أركون إلى نقطتين، **الأولى** تتعلق بالدولة الإسلامية، **والثانية** بالشريعة.

إن الدولة الإسلامية عند أركون هي «في الأساس دولة علمانية، واجهت مشكلة تنظيم المجتمع كأنه دولة ناشئة»[3]. ويعطي على ذلك مثال رسالة ابن المقفع (رسالة العلمانية) المتعلقة بإنشاء الدولة وبنياتها، يحدد فيها ابن المقفع بنى الدولة ومؤسساتها، أي بنى الدولة العباسية التي تنشأ في بغداد. وذلك دون الرجوع إلى الدين.

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 295.
(2) المصدر نفسه، ص 295.
(3) المصدر نفسه، ص 295.

ويتناول فيها - يضيف المؤلف - قضايا محسوسة ومادية تماماً، من مثل أسلوب حكم سوريا والعراق، وكيفية إعادة الأمن إليها. والمهم من هذه الرسالة هو أن ابن المقفع كتب رسالة بـ«كلمات وتعابير وضعية تماماً دون الاستعانة بالفكرة الوهمية للقانون الديني الإسلامي»[1]. ويستنتج أركون من خلال هذه الرسالة «إننا هنا بإزاء وثيقة تاريخية لا تدحض، تبيّن لنا كيفية انبثاق الدولة الجديدة التي واجهت مشاكل عديدة خاصة بأي دولة وليدة. حدث هذا ضمن منظور علماني بحت»[2].

تبدو النقطة الثانية عند أركون أكثر أهمية فيما يخص علمنة الإسلام، وتتعلق بفهم الشريعة. ففي نظره هناك فهم تقليدي للشريعة يمارس في بعض البلدان كما هو الحال في الجزيرة العربية، «فالشريعة مجموعة من المبادئ تشمل كل نواحي القانون، من مدني، ومؤسساتي، وجبائي والمطبقة في مجتمع ما، كان المسلمون قد تلقوا هذه القوانين وتمثلوها، وعاشوها وكأنها ذات أصل إلهي، أي ترسخت في الوعي الإيماني وكأنها ناتجة عن النصوص القرآنية والأحاديث النبوية»[3].

بهذا الفهم للشريعة تساءل أركون، كيف حصل أن اقتنع ملايين البشر بأن الشريعة ذات مصدر إلهي؟

يجيب على تساؤله، سيراً على نهجه التفكيكي التحليلي في كتابة التاريخ الإسلامي، منطلقاً من تشكل الشريعة في الرواية

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 295.

(2) المصدر نفسه، ص 295-296.

(3) المصدر نفسه، ص 295.

الرسمية. فقد تشكلت تدريجياً بفضل ممارسة القضاة الذين كان عليهم مواجهة جلّ مشاكل المسلمين المتفرقة والمتعددة. وكان منهجهم في ذلك هو استجواب **القرآن**، وراحت مجمل هذه الأحكام - يضيف أركون - تجمع فيما بعد لكي تعطي مجموعة كبيرة من الأحكام القضائية أثناء القرون الثلاثة الهجرية الأولى. تنتسب هذه النصوص الفقهية القضائية - حسب الرواية الرسمية - إلى أربعة رؤساء مذاهب، شكلوا بذلك أربع مدارس فقهية، وهي: المالكية والحنفية والشافعية والحنبلية.

ورواية أركون تعتبر أن عمل القضاء يستوحي أساساً - خلال النصف الأول من القرن الهجري التأسيسي الأول - الأعراف المحلية السابقة على الإسلام التي كانت تختلف باختلاف الأماكن، حيث كان الرأي الشخصي للقضاة هو الذي يفصل في المسائل المطروحة في نهاية الأمر، أمّا الرجوع إلى القانون القرآني فلم يحدث إلا بشكل متقطع، وليس بشكل منتظم كما حاولت الرواية الرسمية أن تشيعه، ما دفع الشافعي إلى معالجة هذه الحالة الفوضوية، «أي حالة تبعثر القضاء واختلاف الأحكام باختلاف القضاة والأمصار، الشيء الذي كان يشكل خطراً على وحدة الأمة بكتابة رسالته المشهورة التي يحدد فيها منهجية القانون»[1]. وتطرح هذه الرسالة أسس وقواعد القانون في أربعة مبادئ:

1- القرآن 2- الحديث 3- الإجماع 4- القياس. ويستخلص أركون من هذا أن «هذه هي الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 297.

الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهي. يتيح القياس حلّ المشاكل الجديدة المطروحة في حياة المجتمعات الإسلامية، أي الحالات التي لم يتعرض لها القانون والحديث، وبهذا الشكل، يتم تقديس كل القانون المخترع، كل هذا العمل شيء حدث متأخراً. إن القانون المدعو قانوناً إسلامياً كان قد تشكل زمنياً قبل ظهور هذه المبادئ النظرية التي أدت إلى ضبط وتقديس القانون»[1].

ويضيف إلى هذا الاستخلاص حقيقة أخرى، وهي أن هذه المبادئ الأربعة غير قابلة للتطبيق. ففي نظره إن قراءة **القرآن** كانت قد أثارت اختلافاً تفسيرياً كبيراً، وأمّا الحديث فإن القضية أشد عسراً، ذلك أن الحديث ليس إلا اختلافاً مستمراً فيما عدا بعض النصوص القليلة التي يصعب تحديدها وحصرها، كما أن هناك تراثين في الحديث: التراث السنّي، والتراث الشيعي، وهما منفصلان تماماً، وينتج عن ذلك أن الشريعة ليست واحدة في أصولها عند السنّة وعند الشيعة. أمّا فيما يخص المبدأ الثالث، الإجماع، فهو في نظر أركون نادراً ما تحقق، فهو عبارة عن مبدأ نظري، طبق فقط على بعض المسائل الكبرى من مثل تشكّل النصّ القرآني، الصلاة، والاحتفال بعيد ميلاد النبي.

يستنتج المؤلف من خلال قصة تشكّل الشريعة: «هكذا تلاحظون مدى الخطورة الكبرى، التي تنتج عن كل تلك القصة (تشكّل الشريعة خصوصاً) إذا علمتم أن هذه الشريعة ينبغي أن تحكم حياة كل مسلم وتصرفاته وحتى تفكيره في كل لحظة تمرّ من لحظات

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 298.

حياته. هكذا حصل الخلط ما بين القانوني-الشرعي (Légal) والديني (Religieux) أو ما بين الزمني والروحي»[1].

يعود بنا محمد أركون إلى جوهر كل الأديان، وبخاصة أديان الكتاب، في علاقتها بالسياسة، ليستنتج استحالة الفصل الجذري بين العامل الديني بالمعنى الواسع للكلمة (أي ذروة السيادة العليا) وبين العامل السياسي (أي ذروة السيادة السياسية). ولتوضيح هذا الرأي ينطلق أركون من مسألة الفصل الحاصل بين الكنيسة والدولة، فيرى أن الحديث عن هذا الفصل لا يمكن أن يكون إلا انطلاقاً من التجربة التي حصلت واستمرت منذ الثورة الفرنسية: «صحيح أنه توجد في العالم المسيحي مؤسستان اثنتان: المؤسسة الكهنوتية مع البابا على رأسها، ثم المؤسسة السياسية التي كان يقودها الملوك والأباطرة. لكن ينبغي علينا أن نرى كيف مارست هاتان السلطتان عملهما طوال التاريخ القروسطي وحتى لحظة الفصل»[2].

لم تكن مشروعية السلطة السياسية تحظى بالاعتراف من قبل المواطنين، إلا ضمن مقياس خلع مشروعية السلطة الروحية عليها بواسطة القداس الكبير، ويعطينا أركون مثالاً على ذلك مما كان يجري لملك فرنسا أو إمبراطورها أثناء التنصيب على العرش في كاتدرائية مدينة رانس (Reims) الفرنسية، ففي رأيه هذه حقائق تاريخية لا يمكن القفز عليها ولا يمكننا، عندما نتحدث عن العلاقة بين الكنيسة والدولة، أن نتجاهل هذا التاريخ الطويل كله ونمحوه أو

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 298.

(2) محمد أركون، **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**، سبق ذكره، ص 63.

نعتبر وكأنه غير موجود. «فهناك دائماً ذروة السلطة السياسية، ولكن هناك أيضاً ذروة السيادة العليا التي تخلع القدسية والمشروعية على هذه السلطة»[1]. ويستشهد المؤلف هنا بأحد الأنتربولوجيين الفرنسيين جورج بالانديه (Georges Balandier) الذي بيّن أنه لا توجد سلطة سياسية، في أي مجتمع بشري كان، من دون إخراج مسرحي يستند إلى نوع من الاحتفالات والتقاليد ذات النمط الديني، ويخلص أركون إلى القول: «وسواء أكان المحيط الذي تمارس فيه السلطة دينياً أو علمانياً، فإنها بحاجة إلى ذروة السيادة العليا والمشروعية، ولا يمكن أن تنفصل عنها، والعلاقات الجدلية الكائنة بين السيادة العليا والسلطة السياسية تتغير وتتحول بحسب الأوساط الثقافية والتاريخية (أي بحسب المجتمعات البشرية)»[2].

إذا كانت مسألة السيادة العليا محلولة طوال كل العصور الوسطى، حيث هيمن معطى الوحي واشتغل ومارس دوره بصفته مصدر كل حقيقة متعالية (مديونية المعنى)، فإنه - يرى أركون - بدءاً من اللحظة التي أخذ فيها حقّ التصويت العام، يحل محل الوحي كمصدر للحقيقة المشروعية، فإن سلطة الدولة أخذت تفرض طرائق شرعيتها الخاصة ومصادرها، بمعنى آخر أن الحكام في التاريخ قد استمدوا مديونية المعنى (مارسيل غوشيه Marcel Gauchet)[3] طوال قرون عديدة من الوحي، وذلك في عالم المسيحية كما في عالم الإسلام. ويحاولون اليوم بكل قوة أن يستمدوه من حقّ

(1) محمد أركون، **العلمنة والدين. . .**، سبق ذكره، ص 63.

(2) المصدر نفسه، ص 63.

(3) المصدر نفسه، ص 65.

التصويت العام، أي النظام الديمقراطي. ثم بهذا الانتقال من سيادة عليا إلى سيادة عليا أخرى، ومن نظام في المشروعية إلى نظام آخر، أصبحت هذه المشروعية ملقاة على كاهل الإنسان المقطوع عن التعالي وعن الرمزانية الدينية.

بهذا المعنى - يرى أركون - «ينبغي أن ندرس مشكلة الخلافة والسلطة في ما يخص حالة الإسلام»[1] لأن في الإسلام أيضاً حصل نوع من تقديس السلطة السياسية بواسطة ذروة السيادة العليا المتمثلة بعلماء الدين، وأصبح الخليفة بذلك يمثّل حضوراً مقدساً، ولكن المشكل في إعادة طرح مسألة السيادة العليا والسلطة السياسية، بكل أبعادها في المجتمعات الإسلامية بالنسبة إلى أركون، يكمن في نقص المقولات العقلية والمرجعيات الثقافية الضرورية، وهذا راجع إلى أن هذه المجتمعات منقطعة عن تراثها الخاص بالذات وعن الحداثة النقدية في آن معاً[2].

ينتقل بنا محمد أركون من التفكيك والبحث عن أسس العلمنة في التاريخ الإسلامي من جهة، وتاريخ أديان الكِتاب من جهة أخرى، إلى البحث عن أسس العلمنة من خلال الإنسان كخاصية أنتروبولوجية، ذلك لأن في الإنسان - يرى أركون - توجد حاجات ودوافع متزامنة تتجه عموماً في اتجاهين أساسيين مرتبطين.

أولاً توجد مرتبة الرغبة (L'instance du désir) مع كل القوى الملحقة بها. هذه القوى الفردية والتاريخية هي أيضاً مظلِمة وعصية

---

(1) محمد أركون، **العلمنة والدين...**، سبق ذكره، ص 60.

(2) المصدر نفسه، ص 60.

على الوصف والتحليل. ويرى أركون أن التحليل النفسي وحده يستطيع أن يقبض على جانب منها ويحلله بالرغم من كل تناقضات مدارسه واختلافها، هذه الرغبة تتأرجح في نظره ما بين الرغبة في الله مع كل القوى التي أثارتها على مر التاريخ، وصولاً إلى الرغبة البسيطة المتمثلة في الإنجاب أو الغنى أو الهيمنة.

أمّا المرتبة الثانية أو البُعد الثاني الذي يوجد في الإنسان حسب أركون، فهي مرتبة إلحاح الفهم والتعقل (L'exigence de l'intelligibilité)، هذا الإلحاح الحاجة الكامنة في أعماق الإنسان، هكذا كان الأمر دائماً على مر العصور، لكن حدث تاريخياً أن إلحاح الفهم هذا كان قد تعرض للمقاومة وصرف عن دربه الصحيح.

حدثت عمليات تحريف في الماضي، تحريف للواقع وتزويره، إلى حدّ أن الإنسان اضطر للنضال والكفاح من أجل اكتساب حقه العميق في المعرفة والفهم، وضمن هذا الخطّ النضالي في نظر أركون من أجل العلم والتعقل (تعقل الأشياء ومعرفتها) يندرج تاريخ العلمنة بالضبط[1].

ضمن هذه الرؤية التي تستند إلى القول بالصراع بين مرتبة إلحاح الفهم والتعقل، وتجليات الرغبة، ينبغي - يضيف أركون - موضعة ذلك التوتر الداخلي الذي يمتاز به الإنسان، أياً كان الوسط الثقافي الذي ينتمي إليه، هذا التوتر الداخلي يمكن أن يعاش بدرجات ووسائل ثقافية مختلفة. وفي ظلّ هذا التصور «يبدو واضحاً أن العلمنة، لا يمكن لها أن تكون غائبة تماماً عن التجربة التاريخية،

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 293.

لأية جماعة بشرية حتى ولو تجلت أحياناً في وسط ثقافي معين، إلى أن تخفق نهائياً إلحاح الفهم والتعقل عند الإنسان، فلا يعود قادراً على التعبير عن نفسه، لكن الحالة هذه يمكن أن تتغير، ذلك أنه ليس هناك من اختناق أبدي»[1].

لذا نلاحظ - يضيف أركون - أن هناك حاجة مستمرة من أجل اكتساب استقلالية نسبية للفكر، وحرية نسبية بالقياس إلى «العقائد الدينية»، وفي الوقت نفسه الحيطة من السقوط في العلمنة كعقيدة أيديولوجية، تضبط الأمور وتحدّ من حرية التفكير كما فعلت الأديان سابقاً، والعلمانية النضالية المعادية للكهنوت في الغرب.

يدين محمد أركون العلمنة كأيديولوجيا وعقيدة، فالعلمنة كما يفهمها تتركز في مجابهة السلطات الدينية التي تخنق حرية التفكير في الإنسان، ووسائل تحقيق هذه الحرية. فالعلمنة لا ينبغي في رأيه أن تصبح بدورها سلطة عليا تضبط الأمور، وتحدد لنا ما ينبغي التفكير فيه وما لا ينبغي التفكير فيه، كما فعلت سلطة الفقهاء والأكليروس سابقاً. إن العلمنة تتركز فقط في الإلحاح على حاجة الفهم والنقد داخل توتر عام في الإنسان، وبمواجهة «ضابط» موجود دائماً وضروري أن يوجد سواء كنا نعيش في مجتمع الدولة-الكنيسة أم في مجتمع الدولة القومية الحديثة[2].

يميز هنا أركون بين الضابط الديني والضابط الاجتماعي أو السياسي. فهذان الضابطان لا يشتغلان بالطريقة نفسها، فالرغبة

---

(1) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 293.

(2) المصدر نفسه، ص 294.

تصطدم بالمحرمات الجنسية والغذائية مثلاً، كما إن إلحاح الفهم والكشف يصطدم بالعقائد الدينية، علينا أن نعرف - يضيف المؤلف - كيف أن الإنسان يحاول التحرر من كل الضوابط، ولكنه يمارس على نفسه ضابطاً ذاتياً معيناً (Auto-régulation). ويضرب على ذلك مثال الإجماع الإسلامي والذي يفرض نفسه على كل مسلم. وهذا الضابط الذاتي - يضيف أركون - يمكن أن يكون مجرد انعكاس للمجتمع المحيط، ويمكن أن يكون أيضاً آتياً من الداخل، من داخل الإنسان كما هو عند الصوفيين.

إذا كان أركون يدين العلمنة كأيديلوجيا وكعقيدة، فإن العلمنة التي يدعو إليها هي العلمنة التي لا تضع الموقف العلماني يعيش بشكل مواز للموقف الديني، ويستعديان بعضهما البعض بشكل متبادل لأسباب فكرية وسياسية، بل يدعو أركون ويتبنى «الموقف العقلي الذي يضل كلاً من الموقف الديني والموقف العلماني على مسافة متساوية منه. إن هذين الموقفين مرتبطان بآليتين مختلفتين وبانشطار عميق يتموضع داخل الإنسان نفسه»[1].

الموقف الديني يتميز بخاصية تبني ما يُدعى بـ«معطى الوحي»، أو الوحي دون أي تساؤل أو نقاش، ولكنه إذ يفعل ذلك يفترض ضمنياً بأن هذا المعطى هو متعال وآت من الله، وبالتالي فهو يقع في منأى عن كل مناقشة بشرية، كما هو الشأن في المسيحية حين كانت فئة خاصة محدودة هي وحدها المخوَّلة والمؤهَّلة لقراءة معطى الوحي

---

(1) محمد أركون، **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**، سبق ذكره، ص 69-70.

وتفسيره، واستخراج القانون المقدس منه، بالإضافة إلى القانون القضائي التشريعي والقانون الأخلاقي اللذين لا ينفصلان عن بعضهما البعض، كما هو الشأن كذلك في الإسلام، حيث توجد فئة محدودة والمميزة بـ«الخاصة» تمييزاً لها عن «العامة». هناك - يضيف المؤلف - خطّ ثيولوجي أو لاهوتي إسلامي يقول إنه لا ينبغي التحدث مع العامة بلغة الخاصة، ويشير أركون هنا إلى كتاب الغزالي المعنوّن بـ **إلجام العوام عن علم الكلام**.

يتميز الموقف العلماني بإحداث القطيعة الجذرية مع كل ما يشترط الموقف الديني ويتحكم به، وهو يفترض - يضيف أركون - أن فرضية الله أو وجود الله ليست ضرورية من أجل العيش، وبالتالي فالوحي يشكل بالنسبة إليه ظاهرة أو معطى مثله في ذلك مثل أي معطى آخر.

يتجسد مثال العلمنة التي يدعو إليها أركون في المثال الفرنسي كما هو اليوم، هذا المثال الذي يبقى في نظره الأصح والأجدر والأكثر تحريضاً على التفكير والتأمل فيما يخص العلمنة والتعلمن، ذلك أن المثال الفرنسي أو العلمانية الفرنسية كما يراها لم تصل أبداً إلى مرحلة الرفض الجذري أو الكلي للبُعد الديني، كما أنها لم تصل أبداً إلى مرحلة اضطهاده ومنعه، كما هو الشأن بالنسبة إلى العلمانوية المناضلة (Laïcisme militant) التي تعتمد على الفلسفة الوضعية كأساس لها، والتي تحذف كلياً الموقف الديني وتعتبره شيئاً قديماً وبالياً.

واضح من خلال هذا، أن العلمانية التي يدعو إليها أركون، علمانية بالمعنى الإيجابي والمنفتح للكلمة، «وهي إحدى منجزات

الحداثة الكبرى ومكتسباتها الأكثر عطاء، وما كان للحضارة أن تنهض بدونها، وهي إيجابية مقيدة جداً عندما نفهمها جيداً، ونستطيع أن نمثّلها ونهضمها ونسيطر على تعاليمها وما تتيح لنا أن نفعله»[1].

إن أركون في دراسته لمسألة العلمنة في الفكر الإسلامي، كعلماني وليس كرجل دين، يحاول أو يعمق آفاق الفهم والمعقولية إلى أبعد حدّ، ويدفع بها حتى نهايتها القصوى، «هذه المعقولية التي تخص المؤمن وغير المؤمن بنفس الدرجة وهذه هي الطريقة العلمانية في طرح المشكلة، وهي تحاول أن تبعد دمج العامل الديني في الدراسة وليس استبعاده وإهماله»[2].

* * *

ما يمكن استنتاجه، أن الحديث عن علاقة الدين بالدولة في خطاب محمد أركون، لا يمكن فصله عن مشروعه الفكري المتعلق بتفكيك آليات اشتغال العقل العربي الإسلامي، وهو الإطار/ الزاوية التي ينظر من خلالها إلى قضايا الفكر العربي الإسلامي بغية تحديد مفاهيمه وتكوين آرائه وصياغة تأويلاته.

إن كل الإشكاليات والقضايا التي تهمّ العقل العربي الإسلامي، ومن بينها مسألة العلمانية لدى أركون، «تندرج ضمن إطار بحث واسع متعدد الجوانب» يسمى بـ«الإسلاميات التطبيقية». فبمجرد تناول مسألة «الإسلاميات التطبيقية» لدى أركون يطرح أمامنا مقابلها «الإسلاميات الكلاسيكية»، فبدون تحديد معنى هذه الأخيرة لا يمكن

(1) مجلة **مواقف**، العدد 59/ 60، صيف-خريف 1989.

(2) محمد أركون، **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**، سبق ذكره، ص 81.

تحديد معنى الأولى. بهذا يرى أركون أنه من اللازم أن نذكّر بالاختيارات والحدود والمساهمات التي كانت قد قدمتها الإسلاميات الكلاسيكية.

المدلول الذي يعطيه أركون للعلمانية لا ينحصر ضمن حدود جغرافية أو ثقافية أو فكرية - كما هو الشأن بالنسبة إلى العلمانية عند محمد عابد الجابري - بل يبقى منفتحاً ومستوعباً للإرث الثقافي الإنساني دون التقيد بخصوصية ملازمة لهذه الثقافة أو تلك. فالعلمانية عند أركون «موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة»، وبهذا المعنى فهي تواجه مسؤوليتين أو تحديدين اثنين:

المسؤولية الأولى تتعلق بكيفية التعرف على الواقع بشكل مطابق وصحيح، أي في نظر أركون كيف يمكن أن نتوصل إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلي لكل النفوس السائرة نحو التوصل إلى الحقيقة، هذه المسؤولية في نظره تجعل من الباحث أن يتجاوز كل الخصوصيات الثقافية والتاريخية وحتى الدينية.

و**المسؤولية الثانية** تتعلق بمسألة ما بعد التوصل إلى المعرفة أو الحقيقة، أي ينبغي إيجاد صيغة أو وسيلة ملائمة لتوصيلها إلى الآخر دون شرط حريته أو تقييدها، وهنا في نظر أركون تكمن كل مشكلات التدريس والتعليم. بهذا يفهم أركون العلمانية كتوتر مستمر من أجل الاندماج في العالم الواقعي.

مسألة العلمانية في العالم العربي والإسلامي بالنسبة إليه، تظلّ مسألة مفتوحة بالنسبة إلى الجميع، بالنسبة إلى المسلمين وإلى العلمانيين «الصراعيين». فإذا كان الأوائل مغتبطين ومزهوين أكثر

مما يجب بتقنياتهم الدوغمائية، فإن الآخرين يخلطون بين العلمنة الحقيقية وبين الصراع ضد طبقة رجال الدين.

العلمنة كما يراها تعتمد على نمط الثقافات الموجودة في المجتمع، أي على الثقافة العربية والإسلامية في مواجهتها للثقافات الأخرى، التي تخترق مجتمعاتنا بعنف والمتمثلة في الهيمنة الاستعمارية، والحضارة المادية.

انطلق أركون عند تطرقه لمسألة العلمانية في الإسلام، بالدعوة إلى نقد مفهوم العلمانية نقداً فلسفياً، لأن راهنيته تظلّ حاضرة وملحة في العالم العربي والإسلامي، بهدف تشكيل الدولة المدنية الحديثة. وما يمكن الوقوف عنده من خلال هذا الطرح أن أركون يتعامل مع إشكالية علاقة الدين بالدولة من المنظور الذي سبقه إليه المفكرون الأوائل، أي منظور تحديث الدولة الإسلامية.

والجدير بالاهتمام في هذا الطرح هو أن مسألة العلمانية، لم تعد تطرح من زاوية البُعد السياسي فقط، بل أصبحت مسألة متعلقة بإشكالية الحداثة بصفة عامة أو بالصراع الاجتماعي والسياسي في كل المجتمعات العربية والإسلامية، بين من يسميهم أركون بـ«المحافظين» و«التقدميين»، أي بين المناهضين للحداثة والمدافعين عنها.

يدعو أركون لكي تميل كفة «التقدميين»، وتحقيق العلمانية في المجتمع العربي الإسلامي، إلى التخلص من الإكراهات والقيود النفسية واللغوية والأيديولوجية، والتعامل مع الحقيقة التاريخية للفكر الإسلامي في القرون الأربعة الأولى للهجرة، من خلال الوقوف على الأحداث التي توحي بالممارسة العلمانية. لهذا يعود إلى أول حدث

بارز عرفه التاريخ الإسلامي بعد وفاة النبي المتمثل في مشكلة الخلافة، ذلك لأنها في نظره تمثل مفتاح النظر وفهم أصل السلطة وتنظيم الدولة الإسلامية.

بهذا الفهم يقف أركون على التمييز بين ثلاث مصطلحات إسلامية: الإمامة، والخلافة، والسلطنة. فإذا كانت الأولى والثانية تقومان بدور ومسؤوليات روحية وزمنية، فإن الثالثة تلعب دوراً دنيوياً خالصاً.

توضح تجربة «مكّة والمدينة» هذا الأمر بجلاء، حيث أنه لعب فيها الرسول دور القائد والموجه، وهي تجربة تمثل في حدّ ذاتها الدور الديني والدنيوي معاً، ما سيطرح مشكلة بعد وفاته، مشكلة استمراريتها. وهذا ما دفع أركون إلى الاستنتاج بأن السلطة في الإسلام وفي تاريخه كله بعد وفاة النبي، كانت سلطة زمنية لا دينية موجهة من قبل السيادة الدينية. هذا ما جعله يقف - للبرهنة على ذلك - على تجارب أخرى، وبخاصة وظيفة السلطة بعد الخلافة العباسية التي كانت تعتمد بالأساس على القوة وليس على القانون أو الشرع.

يهدف أركون من خلال الوقوف على هذه التجارب، إلى إثبات الفصل بين الزمني والروحي في الإسلام، ولتفنيد مقولة الإسلام «دين ودنيا». وذلك بغية الوصول إلى ممارسة علمانية للإسلام من خلال المراجعة النقدية لتاريخ الإسلام والتراث الإسلامي.

في هذا التمييز ما بين الزمني والروحي ردّ واضح من أركون على القول الذي يعتبر أن الإسلام لم يعرف أبداً في تاريخه التفريق بين الديني والدنيوي، ويحكم على هذا القول بأنه قول خاطئ شائع

ومنتشر جداً في أوساط الأدبيات الاستشراقية، وعند المسلمين على السواء.

الهدف الرئيس الذي يريد أن يصل إليه أركون من خلال هذه الحقيقة، هو أن السلطة في الإسلام - بعد وفاة النبي - لم تكن إلا سلطة زمنية، متّبعاً في ذلك منهج التفكيك التاريخي. وفي هذه الحقيقة ردّ على المؤرخين السابقين والفقهاء والثيولوجيين الذين فسروا التاريخ بطريقة تسلسل الأحداث، مؤكدين شرعية الخليفة الذي كان عليه أن يتحمل مسؤولية النبي، وهذا هو الاعتقاد السائد الذي فرض نفسه.

إن العودة إلى تفكيك التاريخ الإسلامي وإعطائه تفسيراً مغايراً لتفسيرات الفقهاء، يعتمد على المناهج الحديثة في العلوم الإنسانية، أعطاه تحديداً مغايراً لمفهوم العلمانية، فأركون يدعو لعلمانية ليست بالعلمانية الأيديولوجية أو العقائدية، أو كما يسميها بالعلمانية المناضلة، كما طبقت في الغرب، علمانية تستبعد الدين، لتصبح في آخر المطاف هي نفسها عقيدة تخنق حرية الاعتقاد والتفكير في الإنسان. إن العلمانية التي يدعو إليها وإلى ممارستها هي العلمانية الإيجابية، التي لا ترفض الدين أو تمارس اضطهاده.

من هنا يمكن أن نستنتج أن أركون، بوصفه أحد الداعين إلى فصل الدين عن الدولة، لا يتعامل مع مفهوم العلمانية من منظور نظري ضيق، أي يبقى في حدود التعامل معه كمفهوم نظري فقط، دخيل على الفكر والواقع العربيين، بل حاول النبش والحفر - من منظور نقدي - في أحداث التاريخ الإسلامي لتحديد جذوره كممارسة أولاً، وثانياً كمفهوم يتواجد في كل المجتمعات والأديان.

إن اهتمام أركون بمسألة العلمانية يدخل في إطار أعمّ يجد مشروعيته في مسألة الحداثة بصفة عامة، وفي تحديث الدولة الإسلامية بصفة خاصة، يراها أركون في الدعوة إلى ممارسة النقد من أجل تحقيق علمانية إيجابية تتمثل في عدم استبعاد الدين أو تهميشه أو الدخول في صراع معه.

أمكننا هذا الطرح الوقوف على الإطار العام والدائرة الموسّعة التي يتحرك فيها أركون، أو الإشكالية الرئيسة التي توجّه تفكيره، وهي الإشكالية التي وجهت وحددت أفق تفكير واهتمام مفكري النهضة، ألا وهي إشكالية تحديث الدولة. ولكن إذا كان هذا الهدف عند المفكرين الأوائل هو بالأساس من أجل تحقيق التقدم، فإن مركز تفكير أركون يهدف كذلك إلى تحقيق هذا المبتغى، ولكن على أساس احترام حرية الإنسان في التفكير والاعتقاد واحترام الآخر وتحقيق المساواة بين أفراد المجتمع في ظلّ الحداثة. بهذا ينضاف، إلى الجانب السياسي في منظور أركون، الجانب الحقوقي والاجتماعي، والثقافي الذي يتمثل على الخصوص في الدعوة إلى قراءة التراث الإسلامي من منظور نقدي.

علاقة الدين بالدولة ومسألة الخصوصية
محمد عابد الجابري

علاقة الدين بالدولة من الإشكاليات النظرية التي تختزل التطور المفاهيمي للصراع السياسي والأيديولوجي في الثقافة العربية والإسلامية، والذي تنبني عليه علاقة السلطة السياسية بالسلطة الدينية كمكون أساسي من مكونات الدولة الحديثة.

إنها علاقة تتداخل في طرحها السياسة بالفكر، التراث بالحداثة، الإسلام بالغرب، الماضي بالحاضر، التاريخ بالمقدس. . . إلخ، كمرجعيات يتأسّس الموقف عليها. لهذا تعتبر من الموضوعات التي تتأثر بالسياسة وتخضع لحاجاتها ومنطقها، ما يجعلها علاقة ملتبسة وغامضة[1].

استناداً على ما سبق، وفي ظلّ ما تعرفه المنطقة العربية من هزات لما يسمى بـ«الربيع العربي»، ووصول جزء من حركات الإسلام السياسي إلى تدبير الشأن العام، سنحاول في هذه الدراسة إبراز وتتبع تصور الجابري لمسألة العلمانية، من خلال ثلاثة مداخل:

---

(1) محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص 33.

1- العلمانية بين العروبة والإسلام
2- العلمانية بين القطري والقومي
3- العلمانية ومطلب الديمقراطية

تعتبر إشكالية الدين والدولة من الإشكاليات التي يتطرق إليها الجابري، ضمن مجال الخطاب السياسي عند تصنيفه للخطابات العربية إلى خطاب نهضوي، وخطاب قومي، وخطاب فلسفي... إلخ.

وتكمن أزمة الخطاب السياسي العربي في نظره في كونه يمارس السياسة «لا كخطاب في الواقع، بل كخطاب يبحث عن «واقع» آخر (...) هو لا يواجه الواقع السياسي القائم، ولا يدعو إلى تغييره أو إصلاحه انطلاقاً من تحليله، بل إنه يقفز عليه ليطرح عنه: إمّا «الواقع» الماضي العربي الإسلامي الممجد، وإمّا «الواقع» الحاضر الأوروبي في ثوبه الليبرالي أو ما بعد الليبرالي»[1]. إنه خطاب يمارس السياسة في موضوعات «غير» سياسية، موضوعات لا تنتمي إلى «السياسة»، بمعنى البحث في علاقة السلطة بالمواطن، والمواطن بالسلطة، إلا انتماء غير مباشر.

والخطاب الذي يمارس السياسة في موضوعات سياسية بالنسبة إلى الجابري هو الخطاب الذي «يطرح مشكل الدولة والمجتمع والعلاقة بينهما من منظور يعالج بالأساس مسألة السلطة»[2].

إن نظرة الجابري لإشكالية الدين والدولة (بعد تحديده للخطاب

---

(1) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 8.
(2) المصدر نفسه، ص 33.

النظري العام الذي تتواجد فيه الإشكالية)، تتم عبر نقده للخطابات التي تناولت هذه الإشكالية في الفكر العربي الحديث من خلال الرواد الأوائل، رواد النهضة، ويحصر الإشكالية في خطابين/ تيارين رئيسيين: الخطاب السلفي، والخطاب الليبرالي.

يرى الجابري أن إشكالية العلاقة بين الدين والدولة كما تناولها الرواد الأوائل، سلفيين وليبراليين، طرحت في إطار مسألتيّ المرجعية والتاريخ. لذا فالنتيجة الأساسية التي يخرج بها السلفي هزيلة في نظره، تتلخص في كون «أن الإسلام دين ودولة» و«الحكومة الإسلامية هي التي يكون قانونها شرع الإسلام»، ما جعل السلفية: «تقرأ التاريخ في الشرع وتقرأ الشرع في التاريخ مثلما تقرأ الدولة في الدين والدين في الدولة، وذلك في الحقيقة ما يشكل هويتها»[1]. وهكذا فالسلفي يرى أن «التاريخ الإسلامي» لم يعد صالحاً كإطار مرجعي، لأنه كان «جاهلياً» كله، إذ «جيل الصحابة»، جيل المسلمين على الحقيقة، «لم يتكرر في التاريخ»، فبقي الناس في نظره بعيدين عن «نبع القرآن»، يعيشون في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم".

ويستنتج صاحب **تكوين العقل العربي** من هذه النظرة، أن السلفي «كان من قبل يقرأ الشرع في التاريخ فكان إطاره المرجعي التاريخ الإسلامي» هكذا بإطلاق (. . .) أمّا الآن وقد اكتشف أن هذا التاريخ قد خلا من «الشرع» مباشرة بعد «الجيل الأول» - جيل الصحابة - فهو يقرأ «التاريخ» في الشرع، ولكن لا التاريخ الماضي،

(1) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 66.

بل «التاريخ» المستقبل، جاعلاً من «النبع الصافي» صورة المستقبل المنشود، إطاراً مرجعياً وحيداً"[1]. لهذا انطلق الخطاب السلفي، في نظر الجابري، من طرح العلاقة بين الدين والدولة بالنسبة إلى مجتمع الغد، مجتمع النهضة، ليبحث من خلالها «ما تمّ» في الماضي وليس من خلال «ما تمّ» في الحاضر. وهنا وجد نفسه مضطراً إلى إعادة ترتيب العلاقة بين الدين والدولة في الماضي، تاريخياً وشرعياً"[2].

أمّا بالنسبة إلى الليبرالي العربي، فقد أخذ هو الآخر يتخلى تدريجياً عن إطاره المرجعي الأصلي، أي التاريخ الأوروبي. «إنه الآن يعيش الدولة القومية، بل ويتحدث بإسمها، فلماذا لا يتخذ من التاريخ القومي إطاراً مرجعياً جديداً له»[3].

من هنا، يستنتج الجابري من هذا الطرح أن مسار الخطاب الليبرالي العربي، لا يختلف عن مسار الخطاب السلفي. فقد انطلق هو الآخر من شعار «فصل السلطة الروحية عن السلطة المدنية في دولة الغد دولة النهضة» لينتهي به الأمر إلى البحث في دولة الأمس، بهدف إعادة ترتيب العلاقة بين العروبة والإسلام في التاريخ العربي، متنقلاً هكذا، مثله مثل السلفي، من ممارسة السياسة في الحاضر إلى ممارستها في الماضي[4].

فطرح مسألة فصل السلطتين الروحية والمدنية عند الليبرالي، لم

---

(1) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 66.
(2) المصدر نفسه، ص 67.
(3) المصدر نفسه، ص 66.
(4) المصدر نفسه، ص 68.

يكن القصد منه فصل الدين عن الدولة بالشكل الذي حدث في أوروبا، بل تحرير الكيان العربي من هيمنة الإمبراطورية العثمانية، وبالتالي بناء دولة قومية، وهذا ما جعله يتعارض مع السلفي الذي كان يرى في الدولة العثمانية دولة الوحدة الإسلامية، ويعبّر هذا الموقف عن المدلول السياسي لشعار «الجامعة الإسلامية»، في مقابل شعار «الدولة القومية» الذي نادى به الليبرالي العربي.

واضح من خلال هذا الطرح أن الجابري ينظر لمسألة الدين والدولة من منظور سياسي، يتعلق بالعلاقة بين العروبة والإسلام، وليس من زاوية العلاقة بين الدين والدولة التي كانت تجسِّد، بل «يمكن القول أنها كانت الوجه السياسي المباشر لقضية العلاقة بين الدين والدولة، كما طرحت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تحت حكم الإمبراطورية العثمانية»[1]. لهذا سيتجه الليبرالي العربي إلى فكّ الارتباط بين العروبة والإسلام في الماضي تدعيماً لفصل الدين عن الدولة في الحاضر، بينما سيتجه السلفي إلى إذابة العروبة في الإسلام دفاعاً عن مشروعه النهضوي الذي يقوم على تأسيس الدولة على الدين وبنائها عليه[2]. فكيف يحدد الجابري إذن ثنائية «العروبة والإسلام»؟

1- العلمانية بين العروبة والإسلام

إن ثنائية «العروبة والإسلام»، حسب الجابري، تطرح مشكل تجديد أو الإتفاق على قاموس موحّد ومرجعية لغوية واحدة. وذلك

---

(1) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 68.

(2) المصدر نفسه، ص 70.

يعود في نظره إلى كون كل طرف يتحدث عن «العروبة» وعن «الإسلام» من داخل مرجعيته المعرفية والأيديولوجية. فمشكل المرجعية المعرفية بالنسبة إلى الجابري في الفكر العربي المعاصر يكمن في عدم وجود مرجعية معرفية واحدة، بل في نظره توجد مرجعيات مختلفة متباينة وغير متزامنة، بعضها يستند إلى التراث العربي الإسلامي وحده، لغة وفلسفة وديناً وأيديولوجيا، وبعضها يستند إلى الفكر الأوروبي المعاصر وحده، لغة وفلسفة وأيديولوجيا، وبعضها الآخر مزيج وخليط من هذا وذاك، ما يطرح مشكل الفهم، فهم ثنائية «العروبة» و«الإسلام». فما يفهمه هذا الطرف من «العروبة» ومن «الإسلام» غير ما يعنيه بها الطرف الآخر[1].

فالتقابل بين «العروبة» و«الإسلام» في نظر الجابري لم يكن تقابلاً ماهوياً، فلم يكن الاختيار المطروح أن نختار العروبة أو أن نختار الإسلام، بل كان «أي الآخرين» يجب أن نقاوم أولاً، وبالتالي أي السلاحين يجب أن نحرك في البداية، «سلاح العروبة أم سلاح الإسلام؟ فالثنائية إذن لم تكن ثنائية على صعيد الهوية بل كانت على مستوى الأداة التي ينبغي تحريكها للدفاع عن الهوية وحمايتها»[2].

فإذا كان هذا هو معنى هذه الثنائية في المشرق في نظر الجابري، بسبب مواجهته لمشكلتيّ التتريك والاستعمار الغربي، فإنه

---

(1) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 1992، ص 19-20.

(2) المصدر نفسه، ص 26.

في المغرب العربي لم تكن المواجهة إلا مع الاستعمار الغربي فقط (التنصير والسياسة البربرية). لهذا فإن ثنائية «العروبة» و«الإسلام» في المغرب العربي تحيل إلى شيء واحد هو الهوية الوطنية[1].

بهذا يستنتج الجابري أن ثنائية «العروبة والإسلام» لا معنى لها، لا في المرجعية التراثية ولا في المرجعية النهضوية، «إنها قائمة كلها على اللبس، على عدم تحديد دقيق للمفاهيم. وكل دورها إنها تغطي مشاكل حقيقة واقعية ملموسة لها أسماؤها الخاصة، وفي مقدمتها العلاقة بين الدين والدولة في المجتمع العربي الإسلامي»[2].

2- العلمانية بين القومي والقطري

إذا كنا قد أشرنا في الجزء السابق إلى الخطاب النظري العام الذي يحتوي مسألة الدين والدولة وعلاقتها بثنائية «العروبة والإسلام» من خلال خطابين يشكلان معاً خطاب النهضة: الخطاب السلفي، والخطاب الليبرالي. ففي هذا الجزء سنحاول التعامل مع إشكالية الدين والدولة كإشكالية مستقلة بذاتها وفي الوقت نفسه، كإشكالية في علاقتها بالقومي والقطري.

منذ البداية وقبل تحليله لمسألة العلاقة بين «الدين والدولة»، يعلن الجابري بوضوح عن عدم رضاه وموافقته للإشكالية العامة التي تتضمن السؤال المحوري الذي يتحدد الجواب عنه انطلاقاً من المكونات الفكرية والأيديولوجية المتواجدة في الساحة الفكرية العربية، وهذا السؤال هو: «هل الإسلام دين أم دولة»؟ السؤال الذي

(1) محمد عابد الجابري، وجهة نظر...، سبق ذكره، ص 26.
(2) المصدر نفسه، ص 31.

يتحدد الجواب عليه انطلاقاً من المكونات الفكرية والأيديولوجية المتواجدة في الساحة الفكرية العربية. وهو سؤال في نظره «من الأسئلة المزيفة»، التي لا تستمد إشكاليتها من الواقع، «بل هي تعبّر عن إشكالية فكر حالم، أو فكر مجرد، ميتافيزيقي، أو تطرح في مجال معين، مشكلة تستقي مضمونها وتحديداتها من مجال آخر»(1)، فثنائية «الدين والدولة» في الفكر العربي الحديث في نظره من هذا النوع.

وعليه فإن السؤال «هل الإسلام دين أم دولة»، لم يسبق أن طرح في الفكر الإسلامي منذ ظهور الإسلام حتى أوائل القرن الماضي، وإنما نشأ واكتسى - منذ منتصف القرن التاسع عشر - مضموناً نهضوياً ما جعل أصوله وفصوله توجد في النموذج الحضاري الأوروبي(2)، وليس في التراث الإسلامي، وبهذا المعنى فإن الجابري يعتبر أن ثنائية «الدين والدولة» في مجال الفكر العربي الحديث، هي ثنائية راجعة إلى التأثيرات الخارجية (أي تأثيرات الفكر الأوروبي) التي: «لم يتم تبيئتها تبيئة ملائمة في الواقع العربي الفكري والحضاري، كي تصبح معبّرة بالفعل عن همومه وتطلعاته، وليس عن هموم وتطلعات الواقع الأوروبي الذي نقلت منه»(3).

بعد هذه الخلاصة الأولى سنحاول تتبع تناول الجابري لمسألة «الدين والدولة» من خلال مرجعيتين أساسيتين: المرجعية التراثية، والمرجعية النهضوية.

---

(1) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر...**، سبق ذكره، ص 83.
(2) المصدر نفسه، ص 83-84.
(3) المصدر نفسه، ص 84.

المرجعية التراثية

يحدد الجابري هذه المرجعية في كونها تتكون من التاريخ السياسي الإسلامي، والفكر الرسمي منه بشكل خاص، منذ ظهور الإسلام إلى أوائل القرن التاسع عشر.

وهذه المرجعية، يقرّ الجابري، لا تحتمل ثنائية (دين/ دولة)، لأنه في نظره لم يكن هناك في التاريخ الإسلامي بمجمله «دين» متميز أو يقبل التمييز والفصل عن الدولة، كما لم يكن هناك قط «دولة» تقبل أن يفصل الدين عنها.

وبالتالي، يرى المؤلف أن عبارة «فصل الدين عن الدولة» أو «فصل الدولة عن الدين» ستعني بالضرورة، داخل المرجعية التراثية، أحد أمرين أو كلاهما معاً: «إمّا إنشاء دولة ملحدة غير إسلامية، وإمّا حرمان الإسلام من «السلطة» التي يجب أن تتولى تنفيذ الأحكام»[1].

يستنتج الجابري من هذا الحكم، أن السؤال «هل الإسلام دين أم دولة»؟ "لا يجد معناه الإسلامي، أي القابل لأن يجاب عنه من داخل التجربة الحضارية الإسلامية، إلا إذا أعدنا صياغته بأن وضعنا فيه كلمة «أحكام» مكان كلمة «دين» وكلمة «سلطة» مكان «دولة»[2].

المرجعية النهضوية

هناك ثلاثة عوامل محددة لثنائية الدين والدولة في اطار المرجعية النهضوية، وهي:

---

(1) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر. . .**، سبق ذكره، ص 85.

(2) المصدر نفسه، ص 86.

- استلهام التجربة الدينية الأوروبية.
- مشكل الطائفة الدينية.
- ربط النهضة بالفصل بين الدين والدولة، أي استلهام النهضة الأوروبية.

وهذه العوامل الثلاثة في نظره «تختلف اختلافاً كلياً عن تلك التي تحدد العلاقة بين الدين والدولة في المرجعية التراثية. وهذا ما يجعل التفاهم صعباً، إن لم يكن مستحيلاً، بين من يفكر داخل هذه المرجعية، ومن يفكر داخل المرجعية النهضوية المحددة بالعوامل المذكورة، خصوصاً عندما ترتبط قضية النهضة بفصل الدين عن الدولة»[1].

فبالنسبة إلى السلفي هناك صورة تربط بين التمسك بالدين وبين النهضة، أمّا بالنسبة إلى «العلماني» هناك صورة تربط بين فصل الدين عن الدولة وبين النهضة، وفي هذا بالنسبة إلى الجابري يكمن الزيف في هذه الثنائية: ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر، إنه يتمثل في تمسك كل طرف بما تعطيه مرجعيته معتبرة إياه الحقيقة الواحدة الخالدة. بالإضافة إلى أنها تغطي مشاكل الحاضر وتقفز بدلاً عنها مشاكل أخرى تجعل حلها شرطاً للنهضة وضرورة مستقبلية، يقول الجابري في هذا الإطار: «ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ثنائية مزيفة، وهي مزيفة لأنها تخفي مشكلة أخرى حقيقية بصورة نسبية هي مشكلة الطائفية في بعض الأقطار العربية وهي مشكلة تعكس حقيقة نسبية فقط، لأنها لا تعمّ

(1) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر...**، سبق ذكره، ص 103.

الوطن العربي كله، وإنما يراد أن تنوب عن حقيقة كلية أخرى هي غياب الديمقراطية، السياسية والاجتماعية، في الوطن العربي من المحيط إلى الخليج»[1].

والتخلص من هذا الزيف في اعتقاده الذي تطرحه هذه الثنائية، «يكمن أولاً وقبل كل شيء في الفصل بين مشكل العلاقة بين الدين والدولة ومشكل النهضة والتقدم، والنظر بالتالي إلى كل واحد منهما على أنه مشكل مستقل بذاته يخضع لمتغيرات عديدة، من بينها، إن لم يكن على رأسها، نوع التركيب الاجتماعي ونوع العلاقات الاجتماعية والاقتصادية السائدة ونوع السلطة السياسية وطبيعتها... إلخ. وبعبارة قصيرة إن مسألة العلاقة بين الدين والدولة يجب أن تعالج على ضوء المعطيات الواقعية الخاصة بكل بلد عربي على حدة»[2]. ذلك لأن الوطن العربي في نظره ليس موحّداً أو مجتمعاً واحداً، بل هو بلدان ومجتمعات، لا يزال كل مجتمع من هذه المجتمعات مطبوعاً بخصوصية قوية تطبع بطابعها جملة من المسائل، مثل مسألة العلاقة بين الدين والدولة.

يخلص المؤلف إذن إلى أن مسألة العلاقة بين الدولة والدين، يجب أن ننظر إليها على ضوء واقع كل بلد على حدة، أي أن المسألة تتعلق بالقطري وليس بالقومي، وهذه خلاصة ثانية يمكن استنتاجها من خلال موقف الجابري من مشكلة العلاقة بين الدين والدولة في الوطن العربي، بكونها مشكلة قطرية وليست مشكلة

---

(1) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر...**، سبق ذكره، ص 108.

(2) المصدر نفسه، ص 104.

قومية، وبالتالي «يجب أن نتجنب تعميم المشاكل القطرية تعميماً يجعل منها مشاكل قومية، ويجعل من الدعوة إلى الوحدة العربية دعوة إلى نقل المشاكل من الإطار الخاص إلى الإطار العام»[1].

والنتيجة العامة التي يخرج بها الجابري من دراسته لمسألة العلاقة بين الدين والدولة عند كل من التراثيين والنهضويين في الفكر العربي الحديث والمعاصر، هي «أن المرجعية التراثية (. . .) لا تستسيغ هذه الثنائية، بمعنى أن مشكلة العلاقة بين الدين والدولة، سواء تعلق الأمر بالمطالبة بالوصل بينهما أو بفصل أحدهما عن الآخر، مشكل غائب عن المرجعية التراثية، وبالتالي عن فكر من يفكر بها ومن داخلها. أمّا عندما تطرح المشكلة نفسها في المرجعية النهضوية العربية الحديثة فهي لا تعكس مشكلاً قومياً يعمّ الوطن العربي كله، وإنما تعكس وضعاً اجتماعياً وسياسياً يخص أقطاراً عربية معينة بصورة ودرجات متفاوتة، هو الوضع المعبر عنه بالطائفة الدينية، وهكذا خرجنا بهذه النتيجة العامة وهي أن مسالة العلاقة بين الدين والدولة يجب أن تعالج على ضوء معطيات كل قطر عربي على حدة، وأنه يجب أن نتجنب تعميم المشاكل القطرية تعميماً يجعل منها مشاكل قومية»[2]. وذلك لأن علاقة الدين بالدولة، في نظر الجابري، لا تطرح المشكلة نفسها، لا على الفكر ولا على المجتمع ولا على السلطة، إلا في الأقطار التي توجد فيها الطائفة الدينية كمكون أساسي من مكونات المجتمع. وهذه البلدان هي بالتحديد

(1) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر. . .**، سبق ذكره، ص 104.
(2) المصدر نفسه، ص 105.

كما يراها الجابري: لبنان وسوريا ومصر والسودان[1]، وفي الوقت نفسه فإن هذه الأقطار التي تعاني من مشكل الطائفية الدينية لا تعيش هذا المشكل على صورة واحدة، وليس له الوزن نفسه فيها جميعاً. فالمسألة الطائفية في لبنان هي غيرها في سوريا، وفي مصر غيرها في السودان[2].

ولتوضيح هذه النتيجة العامة التي خرج بها، يعود الجابري لطرح السؤال/ الأصل: لماذا طرح شعار العلمانية في العالم العربي؟ وما هي الحاجات التي أريد منه تلبيتها؟

يرى الجابري أن هذا الشعار طرح في منتصف القرن التاسع عشر من قبل مسيحيي الشام الذين كانوا خاضعين آنذاك لهيمنة الدولة التركية العثمانية، وطرح في العالم العربي في ارتباط عضوي مع شعار «الاستقلال عن الترك»، وبما أن «الاستقلال عن الترك - يرى الجابري - كان يعني في الوقت نفسه قيام دولة عربية واحدة، فقد ارتبطت المفاهيم الثلاثة ببعضها ارتباطاً عضوياً: العلمانية والاستقلال والوحدة. مما خلق تعارضاً بين الاتجاه الذي كان يدعو إلى «الجامعة الإسلامية»، وبين اتجاه كان يدعو إلى دولة عربية[3]. فالدلالة الحقيقية لشعار «العلمانية» ضمن إطار التنظير لدولة الوحدة، كانت مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمشكلة حقوق الأقليات الدينية، وبكيفية خاصة حقها في أن لا تكون محكومة بدين الأغلبية وبالتالي

(1) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر...**، سبق ذكره، ص 106.
(2) المصدر نفسه، ص 107.
(3) المصدر نفسه، ص 110.

فـ «العلمانية» على هذا الاعتبار تعني بناء الدولة على أساس ديمقراطي وليس على أساس الهيمنة الدينية»[1].

فالعلمانية في آخر المطاف عند الجابري في العالم العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبّر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات، ولتوضيح هذا الرأي يضيف: «إن الحاجة إلى الاستقلال في إطار هوية قومية واحدة، والحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات، والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة، هي حاجات موضوعية فعلاً، إنها مطالب معقولة في عالمنا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضروريتها بل ومشروعيتها عندما يعبَّر عنها بشعار ملتبس كشعار العلمانية»[2].

والخلاصة التي يصل إليها هي: على الفكر العربي أن يراجع مفاهيمه «بتدقيقها وجعل مضامينها مطابقة للحاجات الموضوعية المطروحة»، وفي رأيه «أنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبّران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي. الديمقراطية تعني حفظ الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية»[3].

فشعار «الديمقراطية» و«العقلانية» عند الجابري لا يعنيان بصورة من الصور استبعاد الإسلام، «فإذا كان العرب هم «مادة الإسلام»،

---

(1) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر...**، سبق ذكره، ص 111.
(2) المصدر نفسه، ص 111.
(3) المصدر نفسه، ص 113.

فإن الإسلام هو روح العرب»، وما يحتاج إليه المجتمع الذي يدين أهله بالإسلام في نظر الجابري هو فصل الدين عن السياسة، «بمعنى تجنب توظيف الدين لأغراض سياسية، باعتبار أن الدين يمثّل ما هو مطلق وثابت بينما السياسة ما هو نسبي ومتغير: السياسة تحركها المصالح وتسعى إلى كسب مصالح. أمّا الدين فيجب أن ينزّه عن ذلك وإلا فقَدَ جوهره وروحه»[1]. فتوظيف الدين في السياسة حسب الجابري يؤدي إلى الاختلاف بالضرورة إلى الطائفية ومن ثم إلى الحرب الأهلية.

من خلال هذه الخلاصة العامة، يمكن اعتبار دعوة الجابري إلى شعار الديمقراطية والعقلانية بمثابة مخرج نظري وعملي بديلاً عن مطلب العلمانية، وبخاصة أن الواقع العربي في نظره يتأسّس على هذين المطلبين، بالإضافة إلى أن هذا الواقع في حاجة إلى فصل الدين عن السياسة بدل فصل الدين عن الدولة.

3 – العلمانية ومطلب الديمقراطية

النتيجة الأساسية التي ينتهي إليها الجابري من تحليله لمسألة فصل الدين عن الدولة هي أن المشكلة في منظور الوعي العربي المعاصر ليست مشكلة فصل الدين عن الدولة، فتلك في نظره "إشكالية مصطنعة منقولة عن الغرب. وإنما المشكلة أساساً تكمن في «الديمقراطية»[2]. إن لشعار الديمقراطية في الخطاب العربي

---

(1) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر...**، سبق ذكره، ص 114.

(2) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 77.

الحديث والمعاصر - يرى الجابري - تاريخ أكثر خصوبة ونضجاً من تاريخ شعار «العلمانية»[1].

فالجابري لا يستسيغ فكرة الحديث عن مشكل إسمه الدين والدولة في الوطن العربي الحديث والمعاصر. ذلك **أولاً** لأن مشكل تنظيم العلاقة بين الدين والدولة لا يعمّ الوطن العربي من المحيط إلى الخليج، بل يهم أقطاراً معينة في الوطن العربي، **وثانياً** لأن الدولة العربية اليوم، ومنذ قيام هذه الدولة ككيانات حديثة ومستقلة، «كلها دول «علمانية» في قوانينها وسياستها الداخلية. وحتى الدول التي تتخذ من إعلان التمسك بالإسلام شعاراً سياسياً وأيديولوجياً لها، فإنها في الواقع العملي «علمانية» إلى حدّ كبير»[2].

إن الدولة العربية عند الجابري لا تتحدد في نظره لا بواسطة مقولة «الدولة الدينية» ولا بواسطة مقولة «الدولة العلمانية»، وبالتالي المشكل المطروح ليس مشكل «العلمانية»، يعني فصل الدين عن الدولة أو الدولة عن الدين، بل مشكل الدولة ذاتها، سواء لبست لباساً دينياً أو لباساً علمانياً. فالمشكلة بالنسبة إلى الجابري هي: «من يحكم، وما الذي يبرر سلطته ويؤسّسها فعلاً؟ المشكل هو، مرة أخرى، مشكل الديمقراطية: مشكل انبثاق الحكم من إرادة المواطنين واختيارهم، وضمان إمكانية إسقاطه بإرادتهم واختيارهم كلما تبيّن لهم أنه لا يمثل إرادتهم واختيارهم، هذا هو المشكل

---

(1) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 78.

(2) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 105.

الحقيقي. أمّا باقي الأسماء والشعارات فتحمل من الزيف أكثر ما تحمله من الحقيقة»[1].

فما يمكن استنتاجه مما سبق أن العلمانية عند الجابري مسألة لا تعمّ الوطن العربي بكامله بخلاف الديمقراطية التي تبقى مسألة أساسية ومطلباً ضرورياً بالنسبة إلى جميع الأقطار العربية، فكيف يحدد إذن الجابري مسألة الديمقراطية ومشروعيتها في الوطن العربي؟

إن مفهوم الديمقراطية في نظره يتحدد كغيره من المفاهيم النهضوية في فكرنا الحديث والمعاصر بواسطة منظومتين مرجعيتين مختلفتين تماماً، ولا واحدة منهما في رأيه تعبّر عن الواقع العربي الراهن كما هو، المرجعية التراثية والمرجعية النهضوية: «**الأولى** تقرأ الديمقراطية في الشورى العربية الإسلامية، **والثانية** تستقي عناصر التحديد فيها مما انتهى إليه التطور بالنضال من أجل الديمقراطية في أوروبا»[2].

بهذه النظرة النقدية لمفهوم الديمقراطية في المرجعيتين، سنقف مع الجابري على أهم أطوار تبلور المفهوم في المرجعيتين التراثية والنهضوية.

المرجعية التراثية

يرى الجابري أن شعار الديمقراطية طرح كغيره من الشعارات الأساسية في الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر مع انبثاقه، نتيجة الاحتكاك مع أوروبا ابتداء من أوائل القرن التاسع عشر.

---

(1) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر...**، سبق ذكره، ص 107.
(2) المصدر نفسه، ص 124.

وبمجرد طرح هذه الشعارات الليبرالية نتيجة الاحتكاك، يعمد السلفيون إلى البحث لكل مفهوم من المفاهيم الليبرالية عما يوازيه أو يقاربه في الفكر العربي الإسلامي «القديم». ولم يترددوا في قبول هذا الشعار من خلال معادلته بشعار «الثورة» الإسلامية، «مؤكدين بذلك أن الديمقراطية ليست شيئاً جديداً على الإسلام بل هي من صميم أسسه ومقاصده، وأنها كانت من عوامل نهضته الأولى، وبالتالي لا بدّ أن تكون من أسباب نهضته الثانية المنشودة»[1]. هكذا وازن السلفيون بين مفهوم الديمقراطية ذات البُعد الغربي، والشورى ذات البُعد الإسلامي.

والشورى كموازية للديمقراطية، وكبديل أفضل لجميع أنواع الحكم، لا يتجسد بالنسبة إلى المفكر التراثي إلا في نوع من الممارسة للحكم، «يجمعه سلوك الخليفة عمر بن الخطاب كما ترويه كتب التراث، وهو سلوك يجمع بين الاستبداد والعدل. ومن هنا كان الحكم النموذجي والأمثل، من المنظور الذي يتأطّر داخل المرجعية التراثية، هو ذلك الذي يمارسه «مستبد عادل». وإذن فالشورى، في مضمونها التراثي العربي الإسلامي، لا تقوم بديلاً عن الاستبداد مطلقاً، بل فقط عن نوع من الاستبداد هو ذلك الذي يمارسه الحاكم الظالم: الاستبداد الذي يترتب عنه ظلم»[2].

يرى إذن الجابري أن المضمون الذي تقدمه لنا المرجعية التراثية عن مفهوم الشورى يندرج في دائرة «مكارم الأخلاق» و«محاسن

(1) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 78.

(2) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 125.

العادات»، وليس في دائرة الفروض والواجبات. وهكذا يضيف المؤلف: «تبقى مسألة الشورى في الإسلام من باب النصيحة، من باب فضائل الحكم وليست من باب الفروض والواجبات. وإذن فالشورى غير والديمقراطية غير حسب تعبير القدماء»[1].

ومن هنا يرى الجابري خلو الفقه الإسلامي على كثرة أبوابه من باب بعنوان «باب الشورى»، وحتى مباحث المتكلّمين والفقهاء في الإمامة والخلافة في نظره لا تتناول مسألة الخلافة. والتصور الفقهي الإسلامي لمسألة الخلافة «ينبني على أن الخليفة مسئول أمام الله وحده وليس أمام من بايعوه طوعاً أو كرهاً. والعقد الذي بينه وبينهم، وهو نظري، ينحصر كله في أن يحكم فيهم بما أنزل الله، وليس فيما أنزل الله ما يوجب عليه التزام العمل برأي الناس لا عامتهم ولا خاصتهم»[2].

هكذا إذن، يحدد الجابري دلالة مفهوم «الشورى» في المرجعية التراثية التي هي مخالفة لدلالة مفهوم الديمقراطية كما هو عليه في الفكر الغربي.

المرجعية النهضوية

عارض الليبرالي ما دأب عليه السلفي في موازنة الشورى الإسلامية بالديمقراطية الغربية. فإذا كان السلفي اعتمد التاريخ الإسلامي لتبرير موازنته، فالليبرالي كذلك اعتمد التاريخ نفسه لإبراز الاختلاف بين الشورى والديمقراطية. فالخليفة في الإسلام، يقول أحد الليبراليين كما أورده الجابري: «وهو وحده صاحب الأمر، فهو

(1) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر...**، سبق ذكره، ص 127.

الذي يعلن الحرب ويقرر الضرائب ويضع الأحكام ويدير مصالح الأمة، مستبداً برأيه غير مؤمن بأن الواجب عليه أن يشرك أحداً في أمره»[1].

فالديمقراطية بالنسبة إلى الليبرالي، هي الحاجة إلى «مجلس نيابي تكون له السلطة التشريعية الكبرى فلا يسن قانون بغير إرادته ولا تحوّر مادة إلا بمشيئته. ولا يزعزع نظام بغير أمره ولا تعلو كلمة على كلمته، وإلا فإن بقاء السلطة مطلقة في يد رجل واحد يضر بالبلاد أكثر ويجر عليها الوبال»[2].

والمرجعية النهضوية في نظر الجابري تنطلق في رؤيتها لمسألة الديمقراطية مما انتهى إليه التطور بالنضال من أجلها في أوروبا: «من الثوابت التي حكمت وما تزال تحكم علاقة الفكر العربي النهضوي بالفكر الأوروبي والمعاصر، إن ما يظهر من أفكار ونظريات في أوروبا كنتيجة لمسلسل من التطور قد يمتد قروناً إلى الوراء بأخذه الفكر النهضوي العربي كمقدمة يبني عليها تطلعاته وطموحاته النهضوية، وبعبارة أخرى إن ما كان هناك مشروطاً أو معلولاً يؤخذ هنا كشرط وكعلة»[3].

وهذا ينطبق على مفهوم الديمقراطية. يضيف المؤلف: «فقد أخذت هنا في الوطن العربي في وقت من الأوقات وتؤخذ اليوم كذلك، على أنها الشرط الأول لكل تقدم يمكن أن يحققه العرب

---

(1) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر...**، سبق ذكره، ص 123.
(2) قاسم أمين، أورده الجابري، ص 80.
(3) مصطفى كمال، أورده الجابري في **الخطاب العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 80.

على أي صعيد، بينما يعرف الجميع أن الديمقراطية كما تعيشها أوروبا اليوم هي نتيجة سلسلة من التطورات والكفاحات والحروب أيضاً، عاشتها أوروبا من قبل، ولمدة لا تقل عن ثلاثة قرون»[1].

ويخلص الجابري إلى قول بخصوص الديمقراطية عند السلفي والليبرالي، إن كلاً منهما كان يعاني بصدد قضية الديمقراطية من «شقاء الوعي». وبخاصة بعد فشل التجارب البرلمانية في بعض البلدان العربية، بل بعد كل التجارب التي عرفها العالم العربي في مجال الحكم والسياسة والاقتصاد والاجتماع، منذ بدء يقظته الحديثة إلى اليوم، ما سيدفع السلفي الإسلامي إلى التشكيك في جدوى النظام البرلماني، والاقتصار على الدعوة إلى «مستبد عادل». ويتساءل الجابري بهذا الخصوص، «هل هناك من تعبير عن «شقاء» الوعي وتمزقه إزاء مشكل الحكم، مشكلة الديمقراطية أو الشورى أفصح وأقوى من هذا التعبير الذي يجمع بين الاستبداد ويجعل العدل في مقابل العقل»؟[2]

والشقاء نفسه يقف عنده الجابري عند الليبراليين من خلال نصّ مطول لرائد من رواد الليبرالية العربية هو الطهطاوي كـ«ليبرالي معتدل» أو من خلال سلامة موسى كـ«ليبرالي راديكالي».

فالليبرالي - يرى الجابري - بدلاً من توظيفه شعار الديمقراطية وظف شعار العلمانية، لأن الديمقراطية تعني حكم «الأغلبية

---

(1) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 128.

(2) المصدر نفسه، ص 128.

(المسلمة) وبالتالي تهميش» الأقلية (المسيحية) التي كان منها أو ينطق باسمها الليبرالي[1].

كما إن السلفي يتجنب توظيف شعار الديمقراطية، ويلح على شعار الشورى للسبب نفسه الذي يجعل الليبرالي يوظف شعار العلمانية بدل الديمقراطية. ذلك لأن السلفي كان يعتقد أن شعار الديمقراطية معناه تسليم الحكم للنخبة العصرية، وهو ليس منها، تلك النخبة التي أخذت تضايقه على الحلّ والعقد في كل مجال[2].

وعن علاقة مفهوم الديمقراطية كمفهوم غربي بالواقع العربي، يرى الجابري أن ما هو مطلوب منا، سواء تعلق الأمر بالأفكار والنظريات أو بالنظم والمؤسسات، هو العمل على تبيئتها في وسطنا واستنباتها في تربتنا حتى تكون على صلة عضوية بمعطيات واقعنا، الشيء الذي بدونه لا يمكن أن تتحول إلى محرك للتغيير وعامل على التحديد ومؤسس للتقدم[3].

إن التحرر من الغرب، بالنسبة إلى الجابري، على المستوى الثقافي والفكري «معناه التعامل معه نقدياً أي الدخول مع ثقافته، التي تزداد عالمية، في حوار نقدي وذلك في قراءته في تاريخها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها، وأيضاً التعرف على أساس تقدمها

---

(1) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 82.

(2) المصدر نفسه، ص 93.

(3) المصدر نفسه، ص 93-94.

(4) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 129.

والعمل على استنباتها في تربيتنا الثقافية، وهي بصفة خاصة العقلانية والروح النقدية»[1].

هكذا يرى الجابري أن عملية استنبات المفاهيم الغربية لا يلزم أن تقتصر على المستويين الفكري والثقافي فحسب، بل على المستوى السياسي أيضاً، كمفهوم الديمقراطية الذي يعتبره اليوم أكثر من أي وقت مضى ضرورة ملحة لا من أجل التقدم وحسب، بل أيضاً من أجل الحفاظ على الوجود العربي ذاته[2].

والمطالبة بالديمقراطية في الوطن العربي، يضيف الجابري، هي في الحقيقة مطالبة «بإحداث انقلاب تاريخي لم يشهد عالمنا، لا الفكري ولا السياسي ولا الاجتماعي ولا الاقتصادي له مثيلاً»[3]. وإحداث انقلاب تاريخي عند الجابري يكمن في تحقيق الحدّ الأدنى، ألا وهو تحقيق الهدف المباشر في الديمقراطية، «وهو إيجاد أحسن صيغة ممكنة لحلّ مشكلة الحكم، وذلك بجعل الحاكمين خاضعين لإرادة المحكومين، أو مضطرين للخضوع لها خضوعاً منظّماً مقنناً تسهر عليه وجعله فعلياً أجهزة ومؤسسات تنتخب انتخاباً حراً من طرف أفراد الشعب البالغين سن الرشد»[4].

ومن مظاهر الانقلاب التاريخي المطلوب من الديمقراطية إحداثه

---

(1) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 43-44.

(2) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، سبق ذكره، ص 129.

(3) المصدر نفسه، ص 131.

(4) المصدر نفسه، ص 133.

في عالمنا العربي - في رأي المؤلف - انقلاب على صعيد الفكر والمعتقد، انقلاب في الوعي، انقلاب قوامه الفصل فصلاً تاماً ونهائياً بين الوحدانية في ميدان الألوهية والتعدد والشرك في ميدان الحكم والسياسة[1]. الديمقراطية إذن تستهدف تغيير الذهنية، ذهنية الإنسان العربي حتى يصبح قابلاً لممارسة الديمقراطية ممارسة حقيقية. والديمقراطية ضرورية أيضاً لتغيير المجتمع العربي تغييراً يتجه به هذه المرة «لا من الوحدانية إلى التعدد و«الشرك» كما في مجال الذهنية، بل العكس من التعدد إلى الوحدة»[2]. وكما أنها ضرورة وطنية قطرية - يضيف الجابري - فإنها أيضاً ضرورة قومية، لأنها في نظره السبيل الوحيد لتحقيق الوحدة العربية، ولنبذ الطائفية والأقلية، وإحلال الولاء للفكرة والاختيار الأيديولوجي الحزبي محل الولاء للشخص.

والوظائف التاريخية الثلاث للديمقراطية في الوطن العربي يلخصها الجابري في «تغيير البنية الذهنية العربية، تسيير الاندماج الاجتماعي وانتقال السلطة إلى النخب الجديدة داخل كل قطر عربي، شقّ الطريق نحو وحدة عربية»[3]. إذن، فبدون «الشرك» على صعيد الحاكمية البشرية، وبدون ديمقراطية، لا طريق إلى الوحدة. وبدون الوحدة وبدون حدّ أدنى من الوحدة العربية الحقيقية النفعية في - رأي الجابري - لا نهضة ولا تقدم في الوطن العربي[4]. وتحقيق

(1) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر...**، سبق ذكره، ص 134.

(2) المصدر نفسه، ص 134.

(3) المصدر نفسه، ص 135.

(4) المصدر نفسه، ص 135-136.

وللمزيد من التوسع حول مسألة الكتلة عند محمد عابد الجابري، راجع

هذا المطلب، مطلب الديمقراطية والوحدة العربية، لا يراه الجابري إلا في قيام كتلة تاريخية: «وواضح أن الانطلاق من هذا الواقع كما وصفناه، والأخذ بكل ما فيه من تعدد وتنوع ومن ائتلاف واختلاف، سيكون مصطنعاً وهشاً إذا هو اعتمد التوفيق والتلفيق والتحالفات السياسية الظرفية ذات الطابع الانتهازي (. . .) إن المطلوب هو قيام كتلة تاريخية، تنبني على المصلحة الموضوعية الواحدة التي تحرك في العمق جميع التيارات التي تنجح في جعل أصدائها تتردد بين صفوف الشعب، بصورة من الصور، المصلحة الموضوعية التي تعبّر عنها شعارات الحرية والأصالة والديمقراطية والاشتراكية والعدل وحقوق المستضعفين، وحقوق الأقليات والأغلبيات»[1].

مما سبق، يتضح لنا جلياً أن الجابري لا يستسيغ مفهوم العلمانية لعدم توفره **أولاً** على الشرعية التاريخية الإسلامية، **وثانياً** لأن العلمانية أو العلاقة بين الدين والدولة لا تعمّ كل أقطار العالم العربي، وبدلاً من العلمانية يدعو الجابري إلى الديمقراطية كمسألة تهمّ العالم العربي بجميع أقطاره **أولاً**، **وثانياً** كحلّ لأزمة العلاقات السياسية في الوطن العربي وبخاصة بين الحاكم والمحكوم، كسبيل للوحدة العربية، وبالتالي إلى النهضة والتقدم.

* * *

الجزء المتعلق بها في كتاب وجهة نظر: **نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، المعنون بـ«لا مخرج إلا بقيام كتلة تاريخية». ومداخلته في ندوة «مستقبل اليسار بالمغرب» التي نشرت بجريدة **الاتحاد الاشتراكي** (30 كانون الثاني/ يناير 1989).

(1) المصدر نفسه، ص 144.

لن يكون استنتاجنا من هذه الأطروحة مقتصراً على موقف الجابري الرافض لفصل الدين عن الدولة، بل سنحاول البحث عن جوهر هذا الرفض، والوقوف على منطلقاته ومرجعياته، على أن نقوم بعد ذلك بإبراز خلفيات موقف الجابري، مستندين في ذلك إلى الإطار النظري العام الذي تحرك ضمنه.

ينطلق الجابري في مناقشته لمسألة العلاقة بين الدين والدولة بالنقد للخطابات التي تناولت هذه العلاقة، وبخاصة الخطاب السلفي والخطاب الليبرالي. وفي خضم نقده للخطابين، حدد الإطار العام لمسألة العلاقة بين الدين والدولة في إطار الصراع السياسي بين أنصار العروبة وأنصار الإسلام، بين الداعين إلى الدولة القومية (الخطاب الليبرالي) والداعين إلى الدولة الإسلامية (الخطاب السلفي). وهكذا إذن، فبالنسبة إلى الجابري إن جوهر طرح مسألة العلاقة بين الدين والدولة في الخطاب النهضوي يتجاوز بكثير ثنائية دين/ دولة ليصبح أعمق من ذلك: مسألة ثنائية عروبة/ إسلام.

وهذا بالنسبة إلى الجابري واضح من خلال كل خطاب، فالخطاب الليبرالي كان يهدف من فصل العروبة عن الإسلام، للوصول إلى فصل الدين عن الدولة كمشروع مستقبلي. والخطاب السلفي كان يهدف من وراء ربط الصلة بين العروبة والإسلام إلى الوصول إلى تأسيس الدولة على قاعدة الشريعة الإسلامية.

في منظور الجابري، أن ثنائية «دين/ دولة» في الخطاب العربي المعاصر، من الثنائيات الحديثة الراجعة إلى التأثيرات الخارجية، لأن في نظره السؤال: هل الإسلام دين أو دولة؟ هو من الأسئلة التي لا تستند على المشروعية التراثية، بمعنى لم يسبق أن طرح في الفكر

الإسلامي منذ ظهور الدعوة، بل طرح في نظره بتأثير النموذج الحضاري الغربي على فكر النهضة في أواسط القرن التاسع عشر. بهذا، فمسألة العلاقة بين الدين والدولة في الفكر العربي هي نتيجة للتأثيرات الخارجية، لم يتم تبيئتها في الواقع العربي.

من هذا المنطلق يتجه الجابري إلى نقد الخطاب العربي المعاصر، أو المرجعيات التي تناولت مسألة علاقة الدين بالدولة.

فمسألة فصل الدين عن الدولة كما تفهمها المرجعية التراثية هي: إمّا إنشاء دولة ملحدة غير إسلامية، وإمّا حرمان الإسلام من السلطة. لهذا كان موقفها من مسألة الفصل ينبع من الشعور الديني، ومنطلقها يتحكم فيه الدين، ومرجعيتها مرجعية إسلامية.

أمّا في المرجعية النهضوية، فمسألة الفصل بين الدين والدولة تتحكم فيها التجربة الأوروبية والمرجعية الليبرالية، هذا ما يجعل التفاهم صعباً بين المرجعيتين، بل يطرح مفارقة كبيرة بينهما، حيث أن **الأولى** تربط بين التمسك بالدين وتحقيق التقدم، بينما **الثانية** ترى أن تحقيقه لن يتم إلا عبر فصل الدين والدولة. ما جعل الجابري يرى في هذه المفارقة، مفارقة تطرح زيفاً للواقع وتقفز عليه وتغطي على مشاكل الحاضر. لهذا فثنائية الدين والدولة بالنسبة إليه ثنائية مزيفة، لأنها تغطي مشاكل أخرى أعمق كالطائفية في بعض البلدان العربية، ومسألة الديمقراطية في الوطن العربي.

دفعت هذه النتيجة الجابري إلى اعتبار مسألة العلاقة بين الدين والدولة مسألة قطرية وليست قومية، يجب النظر إليها كمشكل جزئي يتعلق ببلد أو قطر دون الآخر، بخاصة في الأقطار التي تتواجد فيها أقلية مسيحية. لهذا يدعو الجابري إلى تجنب تعميم المشاكل القطرية

تعميماً يجعل منها مشاكل قومية.

فإذا كانت العلمانية إذن عند الجابري مسألة مزيفة وقطرية، فما هو الهدف من طرحها في العالم العربي؟ يجيب الجابري على هذا التساؤل معتبراً أن الهدف الرئيس من طرحها هو التعبير عن حاجات أخرى، يلخصها في الحاجة إلى الديمقراطية وإلى العقلانية. لهذا يدعو إلى استبعاد شعار العلمانية بكونه مصطنعاً ومنقولاً عن الغرب، وتعويضه بشعار الديمقراطية والعقلانية، لأنه المعبّر عن الحاجات الراهنة للمجتمع، وبالتالي كشعار قومي يهمّ جميع الأقطار العربية.

وما يمكن ملاحظته من خلال هذه الدعوة هو أنه إذا كان الجابري يرفض شعار العلمانية بحكم أنه شعار منقول عن الغرب، فكيف يقبل بشعار الديمقراطية الذي هو من الشعارات الليبرالية الأساسية في الغرب، بجانب العقلانية، إذ يقوم الجابري في هذا الطرح باستبدال شعار بشعار دون الوقوف على أسس منطقية ينتقل بها من الشعار الأول إلى الثاني[1]، وبالتالي استبدال الجزئي بالكلي دون رابط منطقي مقنع؟ ثم كيف يفهم الجابري تحقيق الديمقراطية في غياب شعار العلمانية ومن يتأسس على الآخر: هل العلمانية على الديمقراطية أم العكس؟[2]

وإذا حاول الجابري استدراك موقفه بالدعوة إلى استنبات شعار

---

(1) كمال عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة**، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1987.

(2) جورج طرابيشي، **الانتلجنسيا العربية والإضراب عن التفكير، حوار المشرق والمغرب**، ط 1، دار توبقال للنشر.

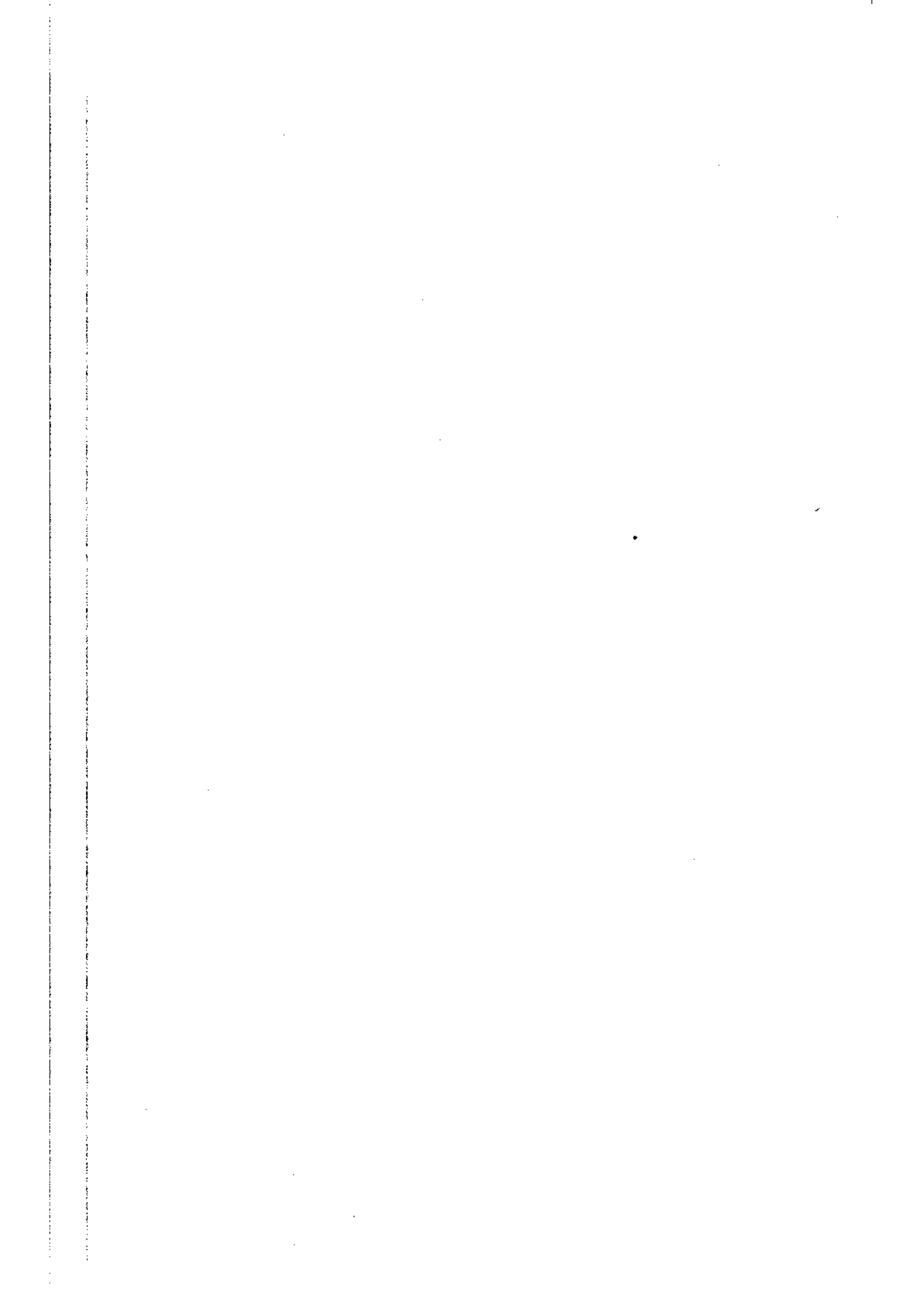
الديمقراطية في التربة الثقافية العربية، فلماذا لم يأخذ الموقف نفسه اتجاه شعار العلمانية، أي محاولة استنباته وتبيئته في التربة ذاتها؟

وإذا كان الجابري يرفض الفصل بين الدين والدولة، فكيف يقبل بعدم الربط بين الدين والسياسة؟ من هنا يمكننا أن نطرح التساؤل التالي: ماذا يعني الجابري بالدولة؟ وماذا يعني بالسياسة؟

عندما يستبدل الجابري شعار العلمانية بشعار الديمقراطية، فهو في الأصل يسعى للوصول إلى المسعى نفسه الذي يهدف إليه أنصار فصل الدين عن الدولة: تحقيق الحداثة السياسية على صعيد الدولة، وممارسة العقلانية على صعيد المجتمع من أجل التقدم والمستقبل. لكن ليس عن طريق الممارسة العلمانية، بل عن طريق الممارسة الديمقراطية، لأن بهذه الأخيرة يمكن إحداث انقلاب تاريخي على الصعيد الفكري السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وإيجاد صيغة لحلّ مشكلة الحكم والسبيل الوحيد لتحقيق الوحدة، ومن ثم إلى النهضة والتقدم. بهذا يكون مبدأ الحداثة القاسم المشترك بين الجابري وأنصار فصل الدين عن الدولة. فإذا كانت الديمقراطية بالنسبة إلى الجابري هي السبيل إليها، فبالنسبة إلى أنصار الفصل بين الدين والدولة، العلمانية هي الطريق. بهذا يمكن اعتبار الحداثة هي الشعار المركزي الذي تحرك ضمنه كل الحداثيين سواء كانوا مع أو ضدّ العلمانية[1].

---

(1) مثلاً: حسن حنفي، **حوار المشرق والمغرب**. أو في أحد استجواباته بجريدة **أنوال**.



تعريب العلمانية
(برهان غليون)

I- الدين والدولة في التاريخ

في هذا الجزء سنحاول التعامل مع نموذج/ أطروحة لا كالنموذجين السابقين اللذين كانا واضحين في تعاملهما مع مسألة العلمانية، أي بالفصل أو الوصل بين الدين والدولة. بمعنى أننا أمام أطروحة لم تتعامل مع الدين والدولة في المجتمعات العربية والإسلامية كمجالين منفصلين، بل تناولتهما كمكونين متداخلين لا انفصام بينهما عبر التاريخ، في أفق تأسيس «علم اجتماع سياسي» للدين في العالم العربي.

بهذا الطموح ومن هذه الزاوية، ينظر برهان غليون إلى علاقة الدين والدولة في التاريخ، فكيف تشكلت هذه العلاقة إذن عبر التاريخ حسب برهان غليون؟

إن المجتمعات الإنسانية كمجموعات بشرية تحكمها رموز وضوابط، حسب غليون، لم تعرف خلال مرحلة طويلة من تاريخها أي تناقض أو تنازع بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، «فقد كان الكهنة في جميع الدول التي عرفتها بلاد الرافدين وهي من أقدم الحضارات، وكذلك في مصر الفرعونية وآسيا القديمة جزءاً لا يتجزأ

من جهاز الدولة، بل لقد كانت الديانات عامة من أشياء الدولة والملك ولوازمهما الطبيعية. وكان تقديس الملوك، وهو أمر استمر النزوع إليه قوياً خلال القرون الوسطى، ولا يزال أيضاً في مجتمعاتنا نفسها، عنصراً جوهرياً من عناصر تكوين السلطة وإقامة الدولة»[1].

وكانت هذه العلاقة المتميزة بين السلطة والدين في نظر غليون شرطاً لا غنى عنه لتأسيس الاجتماع المدني، بل كانت عنصراً رئيسياً في إضفاء الشرعية على «القوة القهرية» التي كانت تقوم عليها الدولة كعلاقة مضافة ومعروضة على الجماعات المتعددة والمتنوعة. وكانت في الوقت نفسه عنصراً حاسماً لتوليد «الاحترام والتقديس للقانون»، وبالتالي: «كانت الأرضية الرمزية والخيالية والعقدية التي تتلاقى من خلالها الجماعات المتنوعة، وتحقق تجاوزها لتمايزاتها وتعدديتها، وتولد هوية واحدة، أي تنشئ الجماعة كوحدة أو كمتحدة ذي إرادة وأهداف مشتركة»[2].

بهذا المعنى كان الدين في خدمة السلطة السياسية والملك كرمز لهذه السلطة؛ فكان بذلك الدين يعطي الشرعية للسلطة السياسية، وهذه الأخيرة تبحث عن توازنها من خلال الدين.

فرجل الدين كانت مهمته الوحيدة هي خدمة الملك - الإله وتبجيله، أو إضفاء القداسة على سلطته. ولم يكن عبر تاريخ طويل أي تناقض أو اختلاف بين رجل الدين والحاكم. فكيف ظهر إذن الاختلاف والتنازع، وبالتالي القطيعة بين الدين والدولة؟

---

(1) برهان غليون، نقد السياسة: **الدولة والدين**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991، ص 32.

(2) المصدر نفسه، ص 32.

حسب برهان غليون، فإن القطيعة أو الصراع بين الدين والدولة لم ينشأ في التاريخ إلا بعد نشوء الأديان السماوية، فبظهورها تزعزعت بنيات دولة الملك/ الإله، «ففي كل المناطق التي سادت فيها هذه الأديان تعرضت الدولة لهزة قوية وعنيفة، سواء داخلية أو خارجية. ولم تستطع حتى اليوم أن تقوم منها أو تنجح في تجاوزها»[1]، رغم أن ظهور الأديان السماوية اعتبر بمثابة طفرة في الوعي الديني ذاته « كإعادة تنظيم وتحديد للفاعلية الدينية». وبالتالي إرجاع رمز الدولة القديمة الملك/ الإله إلى «حجمه كإنسان، والارتفاع بفكرة القداسة والألوهية نحو مرتبة عليا، لم تلبث حتى وضعتها فوق الملوك والسلطات ومرشدة لهم»[2].

بهذا أصبح الملك بشراً كغيره من البشر، وانسحبت عنه صفات القدسية التي كانت له، ومن ثم لم يعد هو مرتكز الانسجام والنظام العام.

من النتائج المترتبة عن هذه العلاقة الجديدة في نظر غليون، التي نشأت من تحرير مفهوم الألوهية من الملك والسلطة السياسية، أن جعلت من هذا العالم مركزاً للفضيلة، والملجأ الوحيد من العذاب الأرضي. وبتأسيسها، يضيف غليون، «لهذا الملكوت الحرّ والمستقل الذي يخضع لسلطة الملك أو أي سلطة زمنية مباشرة، ولكنه مرتبط بالله، مصدر الروح والحياة والخلق نفسه، ومرجع الكون، جعلت من الإنسان الروح كائناً مستقلاً وقائماً بذاته، قابلاً

(1) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 34.
(2) المصدر نفسه، ص 35.

للاتصال بما هو أعلى وأرقى منه لتجاوز حياته اليومية والزمنية»[1]. لقد كان للفصل بين السلطان الروحي والسلطان الزمني في الحياة البشرية، في نظر غليون، أثر لا يقل عن الفصل بين الروح والجسد كأساس لتحرير العقل، وإطلاق طاقاته الواعية والخيالية. فكان بذلك بناء الذاتية الإنسانية والفردية الحرية، وهذه الخاصية في نظر غليون العامل الأول «في الخروج من العصور القديمة، عصور المجتمعات الزراعية التقليدية. ودخول العصر الوسيط»[2]. ويرى غليون من بين أهم القوى التي ستنشأ في سياق هذا التحلل الطويل للمجتمعات والحضارة القديمة، ظهور قوتين رئيسيتين:

«النبوة كتقليد جديد في اكتناه سر التحولات الروحية الجارية (...) والحكمة اليونانية التي سوف تتطور نحو الفلسفة»[3].

ويضيف غليون: «فإذا كانت **الأولى** سوف تقود إلى بناء الدين كمحور تماه واجتماع مدني، سوف تقود **الثانية** إلى تطوير السياسة كمبادئ أولى لإعادة بناء السلطة»[4]. والحضارة الوسيطة، في نظر غليون، تتشكل من هذين التوجهين، حيث أصبحا القاعدة الفكرية والروحية المشتركة لبنائها في العالم المسيحي الغربي، وفي الوقت نفسه، فإن هذا التكامل من هذين التوجهين في بناء الحضارة الوسيطة، لم يمنع من المنافسة بينهما على وراثة الحضارة العبودية والتأسيس للحقبة الوسيطة. لكن هذا التنافس، في نظره، لا يقل عن

---

(1) برهان غليون، نقد السياسة: **الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 36.
(2) المصدر نفسه، ص 37.
(3) المصدر نفسه، ص 41.
(4) المصدر نفسه، ص 41.

التكامل والتبادل بينهما في جميع المجالات العقلية والسياسية والمادية.

أصبح الدين هو المؤسس للاجتماع السياسي، والاشتراك في العقيدة. ويدل أساس هذا الاجتماع على الخضوع للدولة والمشاركة في عبادة الملك والسلطة. لقد «أصبحت غاية هذا الاجتماع السعادة المستمدة من الخضوع لله والقيمة السماوية، أي قيم التضحية والفداء والتجرد عن الدنيا، بعد أن كانت إنتاج القوة، وأصبح الاندماج أيضاً في الحضارة مرتبطاً بتمثل الدين كشريعة وقانون وأخلاق وعبادة، والولاء الكامل له، وهكذا لن يكون في مقدور دولة أو جماعة أن تستمر دون أن ترفع بنفسها، وبنظامها المدني، إلى مستوى المنظومة الدينية والقيم الروحية»[1].

وبهذا الدور الجديد للدين (بعد الثورة في الدين وظهور الأديان السماوية)، صارت الدولة التي كانت نموذجها الأول عبودية، دولة-أمة، أو دولة تضع نفسها في خدمة الأمة وتجسد تنوعها ومصالحها وسعادتها البشرية، تماماً كما كان الدين ديناً-جماعة، أي منتِجاً لجماعة ولحمة جماعية، وليس ديناً-كنيسة أو هادفاً للسلطة. وهكذا يرى غليون: «ولدت السياسة أيضاً كسياسة دولة، أو أعيد تأسيس الدولة كمركز سياسة عقلية لا سلطة قهرية»[2].

---

(1) برهان غليون، نقد السياسة: **الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 57.

(2) المصدر نفسه، ص 57.

II - الدولة في الإسلام

يرى غليون أن كلمة الدولة الإسلامية كلمة «مبتدعة»، حديثة، تعبّر عن تأثر الفكر الإسلامي المعاصر بالفكر الحديث السائد. فالإسلام، في نظره، لم يفكر بالدولة ولا كانت قضية إقامة الدولة من مشاغله، وإلا لما كان ديناً. فالدولة في الإسلام، في منظور غليون، أحد منتجاته الجانبية الحتمية. فالدين مرتبط بالوحي، بينما الدولة مرتبطة بالعقل والحنكة والحيلة والخدعة. فلم ترد في القرآن، ولا في أحاديث الرسول كلمة دولة، بل كان دور الإسلام هو تبليغ الرسالة، والمعاملة الحسنة والتقوى والعدل والإحسان والصدقة ومخافة الله، فالقرآن لم يعلّم العرب، في نظر غليون، علوم السياسة والحرب، أي تشييد الدول والسلطات، بل علّمهم المبادئ التي تتجاوز مسألة تكوين الدول ذاتها، مبادئ الحياة الجماعية والعمل الجماعي والتعاون المادي والتضامن الروحي. «لقد كانت رسالة العرب في الإسلام أكبر من بناء الدولة بكثير، وأكثر تحفيزاً، كانت رسالة الأمر بالمعروف، أي الخير، والنهي عن المنكر، أي حمل كلمة الحقّ إلى كل أصقاع الأرض، ونشر العدل في كل مكان والجهاد في سبيله»[1].

ولدت النبوة في الإسلام، يرى غليون، كحركة ثورية بالمعنى العميق للكلمة. وكان النبي القائد الروحي والسياسي والعسكري لهذه الحركة كمتلقٍّ للوحي وكوسيط بين السماء والأرض. وفي نظر غليون لا يوجد هنا أي اختلاط بين الدين والدولة. «فالنبوة ليست حاصل

(1) برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، سبق ذكره، ص 59.

جمع السياسة والدين، لكنها حالة استثنائية وسياسية كاملة من حيث هي دين، مرهونة بوجود الرسول ووجود الوحي الذي يجعل الجماعة مسيّرة مباشرة، يوماً بيوم وساعة بساعة، من قبل القدرة الإلهية»[1].
لهذا لم يتحرك المسلمون في اتجاه رعاية المصالح الدنيوية ولكن في اتجاه الهداية البشرية، ولم يكن بدافع المصلحة الذاتية أو بالولاء لقيادة أو زعامة مدنية، قبلية أو سياسية، ولكن، يرى غليون، بحاضر الإيمان والشكر لله والعمل في سبيله وتحت إشرافه والمشاركة في تحقيق رسالته وعدله.

بهذا كانت الدولة تعني «الاجتماع المدني في الحكم للحكم وبالحكم»، مقابل الدين «الذي يعني الاجتماع المدني في الإيمان وللإيمان وبالإيمان»، فلم يكن إذن للدولة في الإسلام مكان ولا مقام ولا نصاب، وهكذا يرى غليون: «ما كان من الممكن أو الشروع في الحديث عن دولة إسلامية أو غير إسلامية، لقد كان الحديث عن دولة إسلامية بمثابة تقليص لرسالة الإسلام وتقليل من مكانة الدين وتقصير حدوده»[2].

وحتى وفاة محمد وحادثة سقيفة بني ساعدة، لا يراه غليون مشكلة حول السلطة والسياسة والزعامة، بل يراه في مشكلة الخلافة، خلافة الرسول وملء الفراغ الذي نشأ بوفاته وشغور موقع القيادة التي كان يمارسها والتي لم يكن أحد يناقش من قبل أسسها ولا طبيعتها. فقد كان المطلوب هو الاستمرار في عملية التبشير والهداية، وما

(1) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 60.
(2) المصدر نفسه، ص 62.

يرتبط بهما من جهاد وكفاح ضدّ الشرك الداخلي والخارجي. ويرى غليون أنه لم يكن اختيار عبارات مثل الخليفة (أي خليفة رسول الله) وأمير (أي أمير المؤمنين) ناتجاً عن نقص في معرفة العرب بمفاهيم وتقاليد الملك والسياسة، «ولكن لأنهم وجدوا أنفسهم في وضع جديد كلياً، وضع الدين بدون نبي وليس وضع الشعب بدون زعيم»[1]. لهذا فهم الخلفاء الراشدون من الخلافة نشر الدعوة الإسلامية لا رعاية المصالح الدنيوية، وبالتالي الجهاد في سبيل الله لا بناء الدولة ولا تنظيم شؤون الدولة. «وباختصار لم تكن الخلافة سلطة على أمة، أي دولة، ولكنها كانت امتداداً لحالة روحية تمتزج فيها دون تمييز وتتماهى العقيدة والجماعة، ولم تكن دولة للمسلمين، أي إطاراً لتنظيم مصالحهم الدنيوية، لكنها كانت ثورة المؤمنين أصحاب الرسالة، حيث تذوب الجماعة في السلطة وتتماهى معها وينحل الزمني في الإلهي وسيلة وغاية»[2]. فكيف نشأت إذن الدولة في الإسلام حسب برهان غليون؟

إن الدولة، حسب برهان غليون، لم تكن موجودة في الإسلام بالولادة، لكنها كانت ثمرة الصراع العنيف، بل «العملية القيصرية» التي سوف يشهدها المجتمع الإسلامي. ولم تبدأ المعركة الحقيقية، في نظره، التي سوف تنتهي بإنشاء الدولة، إلا بعد وفاة الرسول وانتهاء النبوة «التي كانت تعبّر عن حقبة السيطرة المطلقة للدين على الدولة، بل عن حقبة فناء الدولة وغيابها»[3].

---

(1) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 63.

(2) المصدر نفسه، ص 63.

(3) المصدر نفسه، ص 67.

وبالأخص بعد اغتيال عثمان بن عفان، فقد كان اغتياله، حسب غليون، بمثابة الفعل الرمزي المؤسس للدولة والسياسة ذاتها، ومنه سوف تولد أول دولة إسلامية فعلية، «ويمثل عهده - يضيف غليون - كما مثّل هو في موته حلقة الانتقال - والقطيعة معاً - من حقبة الروح الرسالية للخلافة إلى حقبة سيطرة الروح العملية والسياسية للدولة»[1]. بهذا سيتحول الدين إلى روح الدولة، والدولة ستصبح جسد الدين وسلاحه وذراعه. فأصبح الدين بذلك مساوياً لتطبيق الشريعة، أي قانوناً مقدماً للدولة، وأصبحت الدولة قوة صماء تقوم بتطبيق أو تنفيذ القانون.

إن ولادة الدولة في الإسلام، في نظر غليون، تحققت «عبر عملية جراحية خطيرة ومعقدة، فقد ارتبط نشوؤها بأخطر أزمة عاشها الإسلام في كل تاريخه، وتمت من خلال الصراع والانقسام داخل الدين الرسالي والوعي الإسلامي الإسلامي نفسه وفي مخاض دموي عنيف ما تزال مضاعفاته حية في الذاكرة العربية الإسلامية حتى اليوم. ولم يحصل تقليص الإسلام لدولة إلا بعد حرب طاحنة أهلية اعتدنا أن نمرّ عليها بسرعة، وهي التي نسميها في تاريخنا بالفتنة الكبرى»[2]. ويقصد برهان غليون بالفتنة الكبرى ما آلت إليه أوضاع المسلمين بعد اغتيال عثمان، من حروب وتطاحنات تجسدت في الأزمة الحقيقية التي ستضع «وجهاً لوجه خليفة المسلمين وأحد أكبر رجال الإسلام وأبطاله، علي بن أبي طالب من جهة، ومعاوية بن أبي سفيان، ممثل

---

(1) برهان غليون، نقد السياسة: **الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 70.

(2) المصدر نفسه، ص 73.

الأرستقراطية القرشية التقليدية، وأحد ولاة الأمصار المفتوحة من الجهة الثانية»[1]. وقد اعتبرت هذه المواجهة عند البعض بمثابة حرب تنافس الدين والسياسة، حيث يمثّل علي الدين بينما معاوية العقل السياسي المحض.

وهذا الانقسام والتمزق، يرى غليون، «بين الاستمرار في ثورة لا تنهي ابتغاء لمرضاة الله، والاستسلام للواقع والتسليم لحاجات الدنيا، سوف تولِّد، بعد مخاطر مريرة، الدولة، وسوف تنبعث من رمادها»[2]. فبدون هذه الحرب والتمزق والاقتتال الذاتي، ما كان، في نظر غليون، للدولة أن تولد بعد ثورة الرسالة والنبوة.

ويستخلص غليون من هذا الصراع أنه كان صراعاً قائماً داخل وعي كل مسلم، أي حرباً وانقساماً في الوعي العميق لكل فرد، وليس فقط بين معسكرين متحاربين، ديني ومدني، «بين المنطق الإلهي والمصلحة الأرضية، وبين منطق الثورة الدائمة ومنطق الدولة القائمة، بين خدمة الإسلام، بما هو رسالة وهدى، وتكوين المسلمين بأهم جماعة ومصالح دنيوية. وهو في الواقع التوتر الضمني الخلاق والمحرك الرئيسي في الإسلام ذاته كدين وسياسة أو كهداية وسلطة»[3].

ولدت الدولة في الإسلام، في نظر غليون، من إعادة ترتيب القيم الإسلامية، وتراجع قيم التبشير والهداية المنزهة، وتقدم قيم

---

(1) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 74.
(2) المصدر نفسه، ص 76.
(3) المصدر نفسه، ص 78.

القوة والقهر والقسر، وأصبحت القوة عنصراً حاسماً في الإسلام التاريخي مقابل الإيمان الروحي والروح الجهادية.

وما يستنتجه غليون من هذا التحول، هو «أن ما حصل في الواقع ليس فصل الدولة عن الدين، ولا القضاء على الفكرة الدينية في السياسة، ولكن بالعكس تماماً، إخضاع الدين والعقيدة لمنطق السياسة والدولة وتوظيفه فيها»[1]، حيث ستقوم الدولة ببناء نفسها في ظلّ الدين وتقيم سلطتها على شرعيته باحتفاظها على لقب الخلافة الصورية حتى النهاية، فتحول بذلك مركز الثقل في الإسلام من العقيدة التي كانت كل شيء، ومن التبشير والهداية إلى رعاية تنظيم الحياة الدنيوية بما هي مصالح وقيم وتوازنات وحاجات وغايات، وهكذا سوف تنشأ، في نظر غليون، السياسة بالمعنى الحرفي للكلمة في الإسلام، سواء تحققت عبر الدولة أو عبر المجتمع الديني. وبهذا ستصبح الدولة في تاريخ الإسلام، هي الشرط اللازم لوجود الدين. «لقد كانت الدولة وسيلته الوحيدة للتحول من دعوة سامية فوق-تاريخية، أي من خارج العالم والتاريخ، إلى حقيقة تاريخية، بشرية وتجسيدها في جماعة وأمة وحضارة»[2].

ولهذا السبب يرى غليون أن العلاقة بين الدين والدولة كانت في التاريخ الإسلامي علاقة تعايش لا اندماج. وهذا التعايش هو الذي أوحى للبعض رفع شعار: الإسلام دين ودولة[*]. ويرى غليون أن التعايش أو الترابط بين الدين الدولة، خلق التباساً ظلّ مصدر

---

(1) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 80.

(2) المصدر نفسه، ص 83.

(*) السيد قطب مثلاً، والحركات الإسلامية اليوم.

النزاعات الدائمة التي عرفها التاريخ السياسي للإسلام في مسألة السلطة، والسلطان القاهر. «فإذا كانت السياسية الإسلامية قد حسمت مشكلة ازدواجية السلطة الروحية والزمنية التي شغلت الغرب المسيحي قروناً طويلة قبل أن يجد لها الحلّ المناسب في العلمانية وفي فصل الدين عن الدولة، إلا أنها بقيت تعاني من مشكلة مزمنة (. . .) هي مشكلة استيعاب السلطان القاهر في إطار الشرعية، والتحكم في تداول السلطة، بل وتطاول السلاطين على الشرع نفسه»[1]، أي، في نظر غليون، أن المشكلة الأساسية في الإسلام ليس مشكلة الدين، بل هي مشكلة الدولة بالأساس والسلطة السياسية، فكيف يحدد إذن برهان غليون علاقة الدين بالدولة، وبخاصة الفصل بينهما في المجال الغربي **أولاً**، وفي العربي والإسلامي **ثانياً**؟

III - مسألة العلمانية

في القسم السابق حاولنا مسايرة برهان غليون في تحليله للعلاقة بين الدين والدولة عبر التاريخ، ووقفنا على أصول تكون الدولة في الإسلام، وبالتالي جوهر العلاقة التي تحكم الدين بالدولة منذ اللحظات الأولى من تكوينها. والخلاصة الأساسية التي يمكن أن يخرج بها المرء، فيما يخص علاقة الدين بالدولة في الإسلام، هي أن علاقة الدين بالدولة في التاريخ الإسلامي هي علاقة تعايش وترابط، فكيف يحدد برهان غليون مسألة العلمانية كفصل الدين عن

(1) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 90.

الدولة، وتقييمه لمضمون العلاقة المتواجدة اليوم بين الدين والدولة في العالم العربي والإسلامي؟

إن العلمانية بالنسبة إلى برهان غليون كنظرية تسعى، من بين ما تسعى إليه، إلى مواجهة الواقع وفهمه. والسؤال الجوهري الذي ينطلق منه غليون حول هذه المسألة هو: ما هو الواقع الذي «تسعى العلمانية كنظرية ووسيلة فهم إلى أن تدلنا عليه وتساعدنا على تنظيمه والتغلب عليه»؟

فهذا الواقع بالنسبة إلى غليون، ليس هو النشاط الديني، ولا النشاط السياسي، «ولكنه واقع الخلط بين الدين والسياسة، بما هو مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية السياسية القروسطوية، ومصدر من مصادر فسادها وخراب الدولة فيها»[1]. ومن مظاهر هذا الخلط وتجلياته، إدخال المعايير والقيم الدينية في الممارسة السياسة، وفي تداخل سلطة الكنيسة وسلطة الدولة. فدور وجوهر العلمانية هو الردّ على هذا الواقع، واقع الخلط بين الدين والدولة، بنظرية الفصل بينهما. هذا الفصل الذي يلخصه غليون في ميدانين رئيسيين: «ميدان المجتمع السياسي، حيث تتحول العلمانية إلى نظرية في القضاء على النظام الثيوقراطي، وميدان النشاط العقلي، حيث تهدف العلمانية إلى تصفية الإرث الماضي، والقضاء على النظام اللاهوتي واستبداله بالنظام العلمي كمصدر لمعايير المعرفة الصحيحة واليقينية»[2]. وبمعنى آخر، فالعلمانية طرحت كنظرية بمعنيين: **الأول**، في نظر

(1) برهان غليون، نقد السياسة: **الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 278.

(2) المصدر نفسه، ص 280.

غليون، إجرائي سياسي، **والثاني** فلسفي. يتعلق **المعنى الأول** «بتنظيم العلاقة بين الدين والدولة عموماً. ومضمونه الحقيقي نزع القدسية عن نشاط وممارسة الدولة والحكام، وإخضاعها للمناقشة العقلية والمسؤولية والمحاسبة البشرية»[1]. ويتعلق **المعنى الثاني** بـ«إدارة الرأسمال الفكري وتنظيم العلاقات داخل العقل نفسه بين مصادر القيم والرموز المختلفة القديمة والحديثة، الدينية والعلمية، الروحية والمادية، الأرضية والسماوية»[2].

وفي الحالتين تنحو العلمانية، حسب غليون، «إلى أن تكون التعبير عن نمط من العقلانية يعكس حركة الحياة الجديدة ووقعها وتوجهها ونفسها الأعمق، عقلانية السياسة وتنظيم الحياة الفردية»[3]. فبهذا المعنى، حسب غليون، لا علاقة لها بالطائفية، ولا بالمساواة بين الأفراد والمواطنين، ولا منبعاً للقيم. فإذا كانت كذلك، «فما هي حقيقة العلمنة - نتساءل مع غليون - كواقع تاريخي حضاري عام اليوم، وما هي قيمة العلمانية كنظرية علمية يمكن تطبيقها بنجاح على جميع المجتمعات وفي كل الظروف»؟

حسب غليون، إن العمق التاريخي للعلمنة كنظرية وكقيمة للقضاء النهائي على تسلط الكنيسة الاجتماعي والسياسي، هو تحرير العقل والجسد معاً والرفع من شأنهما وقيمتهما. فأصل الصراع والتناقض بين الدين والدولة في العالم الأوروبي المسيحي، يكمن،

(1) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 280.
(2) المصدر نفسه، ص 281.
(3) المصدر نفسه، ص 281.

حسب غليون، في تسلط الكنيسة البابوية على شؤون الدولة والسياسة، وحرمانهما المجتمع من تأسيس نفسه سياسياً. وهذه الوضعية أو العلاقة المتوترة والعنيفة، في نظر غليون، بين الدين والدولة لم تعرفها كل المجتمعات البشرية، بل عرفتها أوروبا وحدها وفي حقبة محدودة من تاريخها، تولدت عنها العلمانية. فعلاقة الدين بالدولة هي، حسب غليون، دائماً علاقة انسجام وتفاهم، وهو حال العالم الغربي اليوم، فالتناقض والصراع بين قيم الدين وقيم المجتمع «لا يمكن أن يحصل إلا في حالات نادرة وظرفية، إذا كان الدين مفروضاً بالغزو أو إذا كان المجتمع قد تجاوز الفكرة الدينية القديمة وطوّر نظاماً دينياً جديداً، وفي الحالة الثانية لا تطرح المشكلة إلا في الحقبة الانتقالية لأن الدين يعود فيتفق مع الدولة بقدر ما تتوافق قيم المجتمع في المستويات المختلفة لوجوده»[1].

وهذه العلاقة المتوترة بين الدين والدولة، وبالشكل نفسه الذي عاشته أوروبا، يرى غليون أن العالم الإسلامي لم يعرفها من قبل، بل كاد أن يعيشها، ويقع في إشكالية مماثلة بعد دمار الدولة العباسية وتفاقم الغزو البربري المنغولي والتتري والصليبي، وتفكك الدولة المركزية إلى دويلات، لكن الوحدة الدينية المتمثلة في الدين الإسلامي حالت دون ذلك، وساعدت الدولة المركزية إذن في استعادة مكانتها وقوتها مع ظهور الدولة العثمانية. فنجاح الدولة المركزية إذن حسب غليون «هو الذي حال بينها وبين الشعور بالحاجة في سبيل تأكيد وجودها، إلى بناء حيز مستقل عن الدين في

---

(1) برهان غليون، نقد السياسة: **الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 285.

ممارسة القسر الاجتماعي (الحيز السياسي) أو في تحقيق الشرعية (القانون)»[1].

والسبب **الأول** في ذلك هو استمرار تقاليد الدولة الإمبراطورية القديمة على مستوى تكوين الجيوش المركزية. والسبب **الثاني** هو نجاحها في استهلاك الشريعة الدينية كقانون للدولة. وهكذا يخلص غليون إلى أنه «بدلاً من أن تسمح الدولة بتكوين هيئة موازية تنافسها باسم الدين على شرعية ممارسة السلطة، جعلت هي نفسها من الشرعية الدينية درعاً واقياً لها ضدّ القوى الانقسامية أو العصبيات الجماعية التحتية القبلية أو الجهوية أو القومية أو المذهبية أو الطرقية»[2]، بل نجحت، يضيف غليون، «في أن تعيد بناء هيئة مرتبطة تماماً بها تطمئن لولائها وتستخدمها في ملء الوظيفة التي لا يمكن للدولة أن تقوم بدونها، وهي تكوين إطارات السلطة التشريعية والقضائية»[3].

لهذا عندما ظهرت بدايات تكوّن الدول الحديثة، لم يصطدم السلاطين والحكام المحدثون والمصلحون بسلطة الدين ولا بالكنيسة، كما هو الشأن في أوروبا لكنهم اصطدموا بالمؤسسة الدولوية القديمة: بجيوش الإنكشارية الذين رفضوا الانصياع للنظام الحديث، وبالنخبة المملوكية التي خنقت المجتمع وتحولت تماماً إلى طبقة - دولة. ولذلك، يستنتج غليون، «لم يحتج الأمر هنا لظهور العلمانية كنظرية تحرير الدولة من سلطة الكنيسة، والاستقلال

---

(1) برهان غليون، نقد السياسة: **الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 286.
(2) المصدر نفسه، ص 286.
(3) المصدر نفسه، ص 286.

الديني عن الدنيوي داخل منظومة القيم الاجتماعية والفكرية، ولكن الذي حصل هو العكس تماماً، الإحياء السياسي للدين كإطار لإعادة ترميم الدولة القانونية والسلطة السياسية المدنية، وتأمين الشرعية ومقاومة السلطة الفردية والتسلط السياسي والانحطاط»[1].

ولكن بعد ظهور الدولة الحديثة، يرى غليون، لم تستطع هذه التسوية التاريخية بين الدين والدولة في المجتمعات العربية الإسلامية أن تعيش طويلاً، بسبب نزوع هذه الدولة إلى السيطرة الشاملة والكاملة على المجتمع والدين، وبالتالي تم استبعاد الدين من مختلف ميادين الحياة الاجتماعية والسياسية. ما سوف يخلق، حسب غليون، ظاهرتين: «التمايز داخل المجتمع الديني نفسه بين تيارات الإيمان العبادي وتيارات النشاط والالتزام السياسي، أي تحول الدين المستبد عن الدولة إلى الحزب (. . .) والثانية تحول الدولة إلى مقر سلطة عصبوية تستخدم الدين استخداماً صرفاً وأداتياً في الحكم كوسيلة لبناء الشرعية. والتعويض عن غياب السياسة بالمعنى الدقيق للكلمة»[2].

ولهذا السبب يستنتج غليون أن إشكالية العلمانية إذا كانت لم تطرح من قبل في الفكر العربي الإسلامي، «فذلك لأن الإسلام الديني كان هو الذي أسّس بنفسه للحيز المدني وأكد عليه وشرّع له، منذ أن جعل الرسالة المحمدية خاتمة النبوة وكل الوحي في العالم، وأعطى العقل، بدءاً من ذلك الوقت، الدور الوحيد في تسيير

---

(1) برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، سبق ذكره، ص 287.
(2) المصدر نفسه، ص 287.

المجتمع والتاريخ حتى قيام الساعة»[1]. يضيف غليون على هذا العامل، عامل خلو الإسلام من سلطة دينية رسمية، أو كنيسة، وهذا، في نظره، هو الذي جعل «من غير الممكن للسلطة الزمنية أن تنقص من مصداقيته وشرعيته التاريخية»[2]، وعدم إمكانية استهلاكه من قبل أية سلطة زمنية استهلاكاً نهائياً أو مشروعاً. وهذا العامل هو الذي يفسر كذلك، في نظر غليون، القوة التعبوية الكبيرة التي لا يزال يحتفظ بها الإسلام رغم مرور الزمن، وفي كل المجتمعات التي تنتمي إليه. وربما هذا هو السبب، في نظر غليون، في «سوء الفهم الذي لا يزال يصبغ الحديث عن العلمانية في المجتمع العربي عند أنصارها وخصومها معاً. فيجعل منها موقفاً دينياً أو معادياً للدين، يكمن في نظره، في السعي إلى تطبيق النموذج العلماني التقليدي على المجتمعات العربية الإسلامية دون النظر إلى الاختلاف الكبير في طبيعة ونمط توزيع السلطة الاجتماعية والسياسية والعقيدية بين المجتمعين»[3]. ويوضح غليون هذه المسألة بالاختلاف الموجود في نشأة كل من المسيحية والإسلام. فإذا كانت نشأة **الأولى** مرتبطة بالصراع ضدّ دولة قائمة، ارتبطت في نشأة **الثانية** بالصراع ضدّ التفتت القبلي للجزيرة العربية[*].

فالعلمانية في المجتمعات الغربية بالنسبة إلى غليون لم يكن لها

---

(1) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 288.

(2) المصدر نفسه، ص 289.

(3) المصدر نفسه، ص 290.

(*) لتوضيح هذا الرأي، راجع كتاب برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، بيروت، 1978.

من معنى إلا بفعل وجود سلطان روحي، له قدرة التدخل في شؤون الدولة، ولدى رجل الدين الحقّ في مصادرة حرية العقل والضمير باسم الحفاظ على الإيمان الصحيح وصيانته. وبهذه المكانة لرجل الدين، أصبحت تتقاسم المجتمع جماعتان: جماعة على مستوى الدين، وجماعة على مستوى السياسة المدنية، ومن ثم دولتان وسلطانان حقيقيان متنافسان على توجيه أفعال وأعمال الناس. «وما كان من الممكن أن يتحقق السلام في المجتمع بين السلطانين، ولدى الفرد بين انتمائه الروحي وانتمائه المدني مع استمرارية ازدواجية السلطة، إلا بتنظيم العلاقات بينهما بشكل دقيق على أساس عقد عام يحدد ما المقصود بمملكة الروح ومملكة السياسة»[1].

كانت العلمانية بذلك هي القادرة على حلّ هذا الاشتباك وهذا الصراع بين السلطتيين الروحية والزمنية. ومن هذه النتيجة يستخلص غليون معنى العلمانية التي لم تكن بالمعنى الدقيق للكلمة «فصلاً بين الدين والسياسة بقدر ما كانت حلاً للفصام المدني الذي أنتجه تناقضهما، وتجاوزاً إيجابياً له»[2].

فإذا كان هذا هو وضع الدين والدولة في المجتمعات الغربية، فكيف يرى غليون علاقة الدين بالدولة في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة؟

يرى غليون أن دخول الفكرة العلمانية في الوعي العربي الحديث، لم تكن بدوافع خارجية أو بأسباب خارجة عن إرادته أو

---

(1) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 299.

(2) المصدر نفسه، ص 299.

نابعة من الضغط الاستعماري والتغريب الثقافي، «ولكنها نشأت في البداية على أيدي مفكرين وسياسيين وطنيين، أدركوا بحسهم العميق انحلال الروابط الاجتماعية العامة في مجتمعاتهم، وعجز المفاهيم التقليدية السياسية المشتقة من الرؤية التي كانت سائدة للدين، عن تكوين العصبية الضرورية لإعادة لحم وترسيخ علاقات التضامن والأخوة الوطنية التي لا بدّ منها لتسيير أي مجتمع مدني»[1]. والوسيلة الوحيدة في نظر هؤلاء هي العلمانية أو نوع من التأويل العلماني للإسلام «لتحديد الأسس الأخلاقية والروحية للاجتماع المدني الإسلامي والعربي، ولإعادة بناء السياسة وإطلاقها كنشاط متميز وإيجابي في مجتمعات خمدت فيها روح الوطنية والعصبية الجامعة من أي نوع»[2]، «اعتقاداً منهم بأن في هذا التأويل الجديد المخرج الوحيد للقيام بعملية تجديد الاجتماع المدني العربي والإسلامي، وتجنيب الوعي خطر السقوط في الفصام الداخلي بين تيار إسلامي محافظ منكفئ على نفسه وتيار تحديثي جذري مستلب من الخارج ومرتهن له»[3].

وهذه نتيجة أساسية يمكننا الوقوف عندها، إذ يعتبر غليون العلمانيين العرب الأوائل كتيار يتموقع بين الإسلاميين والمحافظين، والحداثيين الجذريين، داخل الساحة الفكرية العربية، بخلاف ما ذهبت إليه بعض الأطروحات الأخرى التي رأت العلمانيين الأوائل

---

(1) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 302.
(2) المصدر نفسه، ص 302.
(3) المصدر نفسه، ص 302.

تياراً مرتبطاً بالغرب كلياً، فكرياً، دينياً... إلخ[*]. ويتمثل في مفكري الطائفة المسيحية.

إن العلمانية إذن عند الرواد الأوائل، حسب غليون، لم تكن بمعنى محاربة السلطة الدينية المعصومة في المجتمع والدولة معاً، «أي في النهاية إلغاء فكرة وجود سلطة غير مستمدة لولايتها من المجتمع، ووجود معرفة متميزة وإلهامية محتكرة من قبل فئة استثنائية ومقدسة، وغير خاضعة للمحاكمة العقلية أو ترفض الخضوع لتحكيم العقل الذي يؤلف الوسيلة الوحيدة والمشتركة للتفاهم والتواصل بين جميع الناس، أقول لم تكن العلمانية بهذا المعنى غريبة بالفعل على الفكر الإسلامي التقليدي»[1].

إن الرواد الأوائل، وبخاصة المصلحين الإسلاميين منهم، كانوا يرون أن العلمانية من الأمور التي سبق بها الإسلام المجتمعات الغربية الحديثة، ولم يشعروا بأي تناقض بين الإسلام وبين مبدأ الفصل بين السلطة الروحية والزمنية. فما الذي حدث، يتساءل غليون، منذ ذلك الوقت حتى انقلبت الآية فأصبحت العلمانية رمزاً للمسيحية، والدفاع عن السلطة الدينية والسياسية بالمعنى الديني رمزاً للإسلام والعقيدة الإسلامية في العصر الحديث؟

يرى غليون أنه إذا كان الإسلاميون المصلحون يرون في غياب أو خلو الإسلام من سلطة دينية أو كنسية تأكيداً للمبدأ العلماني، فإن الإسلاميين الحداثيين اليوم يرون في هذا تأكيداً لغياب الحاجة إلى

(*) موقف الجابري مثلاً.

(1) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 302.

إشكالية علمنة الحياة السياسية أو طرح مثل هذه الإشكالية، بل صارت تعادل عند البعض مفهوم الإلحاد نتيجة، في رأي غليون، للصراع المتواجد اليوم بين الإسلاميين المحدثين والعلمانيين حول السلطة السياسية والتعامل مع مبدأ العلمانية من طرف الحداثيين كمذهب منغلق من جهة، ومن جهة أخرى رفع شعار العلمانية من طرف الدولة ذاتها التي تضطهد وتقمع وتحارب أي شكل من أشكال الحرية. ويخلص غليون إلى القول: «إن بتحول مشكلة العلمانية إلى مصدر لنزاع مذهبي في المجتمعات العربية الإسلامية، لم ينجم عن رفض الإسلام العقيدي مفهوم العلمانية نفسه، بقدر ما هو نتيجة التشويش الذي بعثه استخدام المفهوم الحامل لتجربة تاريخية أصيلة في فهم الواقع الحقيقي الذي يريد معالجة مشاكله، أي بنتيجة لغياب النقد العلمي المسبق له، والذي كان بإمكانه وحده أن يحرره من تجربته السابقة، ويجعل منه أداة عملية لفهم الواقع الجديد والتعامل الإيجابي والنافع معه»[1]. ويضيف غليون في السياق نفسه: «فبقدر ما أصبح الفكر العلماني حبيس نمط جامد اسمه الدولة العلمانية، حرم نفسه من رؤية الدولة ذاتها، والمقاصد العملية للعلمانية، وهكذا صار المفهوم هو الذي يحتكم إليه بالتجربة التاريخية والواقع التجريبي ويطمس أصالتها، بدل أن يستفيد من هذه التجربة المتميزة نفسها لتحديد المفهوم وإخصابه وتطوره، وبالتالي تحويله إلى وسيلة فعالة في التحكم بالواقع العملي»[2].

---

(1) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 306.

(2) المصدر نفسه، ص 306.

لهذا السبب، في رأي غليون، لم يستطع مفهوم العلمانية أن يضيف شيئاً مهماً لفهم المشاكل المطروحة أمام الإسلام، ومجتمعات المسلمين، في حلّ مشكلة التعامل بين الدين والدولة، فقد تحول إلى «مذهب بعد أن كان يشير إلى قاعدة إجرائية، وأصبح منبعاً لقيم اجتماعية وسياسية ودينية وفكرية مختلفة أو مباينة للقيم التقليدية الدينية بعد أن كان مبدأً أساسياً. لقد أصبحت العلمانية تعني اليوم في العالم العربي، عند الإسلامي والعلماني معاً، الانتصار للمفهوم الدهري والوضعي للعالم ضدّ المفهوم الديني، أي أصبحت تشكل إطاراً مرجعياً لعقائدية شاملة جديدة، وتشير إلى مفهوم جماعة جديدة»[1]. وبهذا المعنى، في نظر غليون، أصبحت العلمانية، عقيدة ومذهباً، حاملاً لبذور ومفهوم الدولة الدينية أو المذهبية، أي هي الصورة المقلوبة للدولة الإسلامية، وللحاكمية الإلهية. وهذا التحول في المعنى والمحتوى العام لمفهوم العلمانية، في نظر غليون، يحمل في طياته نتائج خطيرة في الواقع. فإذا كانت العلمنة في الغرب قد أخمدت الصراع بين الدولة والكنيسة وأدت إلى الديمقراطية بمفهومها العام، فإنها في العالم العربي، يرى غليون، أذكت الصراع والتنافس الشامل بين «نخبتين وسلطتين أهليتين على السيادة العليا، وعلى المشروعية، وفي إطار التنازع العقائدي وليس في إطار الإنجازات العملية. وهكذا فتحت الباب أمام الخلط، أكثر فأكثر، بين سلطة السياسة وسلطة العقيدة وعدم التمييز بينهما، وبالتالي أمام تغذية الدولة الاستبدادية والتسلطية»[2]. وأساس الأزمة

---

(1) برهان غليون، نقد السياسة: **الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 306.

(2) المصدر نفسه، ص 308.

التي تعيشها العلمانية العربية، في نظر غليون، ومصدر المعارضة القوية التي تواجهها تكمن في «المماثلة التي أقامها الفكر السياسي العربي بين صيرورة المجتمع العربي الحديث التاريخية والصيرورة التاريخية للمجتمعات المسيحية الوسيطة، ومن عدم إدراك خصوصية التحولات الجارية في هذا المجتمع وآفاقها وقوانينها. وهكذا ما كان من الممكن في هذه الحالة إلا أن تؤدي القطيعة بين الفكرة والواقع إلى تصنيم الفكرة وإفقاد الحديث عن العلمانية من داخل المجتمع الإسلامي معقوليته وشرعيته»[1].

بهذا وقفنا مع غليون على أهم مراحل تطور مفهوم العلمانية في العالم العربي الإسلامي، وأبرزنا التحول الذي أصاب معناها اليوم وهو غير المعنى الذي أعطاه لها المصلحون الإسلاميون، ثم الدور الذي أصبحت تلعبه وهو غير الدور الذي ظهرت من أجله في العالم الغربي.

ويتلخص دور العلمانية عند غليون، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، في مستويين: **المستوى الأول** وهو السياسي ويكمن في تحرير المجتمع من سلطة دينية، وبالتالي تحرير الدولة من سيطرة رجال الدين. **والمستوى الثاني** وهو الفلسفي ويكمن في تحرير العقل من النظرة اللاهوتية والغيبية، وجعله نمطاً جديداً لاستيعاب العالم المادي والنظر إليه. وبهذا المعنى أصبحت العلمانية، في نظر غليون، حركة إنسانية عامة وشاملة ناجمة هي نفسها عن تطور الحضارة التي أطلق فيها تعزيز العقل المبادرة وما تعبّر عنه من تطور

---

(1) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 308.

سيطرة الإنسان على العديد من الظواهر الاجتماعية والطبيعية التي كانت تشكل بالنسبة إليه مظهراً لإرادة عشوائية لا قانون لها، ولا يمكن للعقل أن ينفك على أسرارها. وهذا الموقف الفلسفي للعلمانية في نظره، «هو في الواقع جوهر إشكالية العلمانية اليوم، والجانب الأكثر حيوية منها، بالنسبة إلى المجتمعات التي أنجزت التمييز بين مجال عمل السلطتين وصلاحيتهما، أو المجتمعات العربية الإسلامية وغير الإسلامية التي لم تعرف مشكلة الصراع بين سلطتين سياديتين دينية وسياسية»[1]. ووالعلمانية بهذا المعنى، أي كموقف فلسفي، «تعرضت وما تزال تتعرض، مثلما كان الأمر بالنسبة إلى العلمانية بمفهومها السياسي إلى نوع مشابه من التشويش واختلاط المفاهيم، نتيجة الحرب العقائدية المستمرة»[2]. ويخلص غليون إلى القول أن العقلانية والإنسانوية والعلمانية بمستوييها السياسي والفلسفي، لم تبرز في الإسلام كمذاهب خاصة وقائمة بذاتها، بل كانت هذه القيم في نظره جزءاً مندمجاً في المنظومة الدينية ذاتها[3]. بهذا يكون الإسلام في جوهره، بالنسبة إلى غليون، عقلانياً وإنسانوياً وعلمانياً في الوقت نفسه، وهذا الطرح ليس بغريب في الفكر السياسي العربي، فهو يذكرنا بطرح مماثل عند رائد من الرواد الأوائل للنهضة ومن الإصلاحيين السياسيين، ألا وهو محمد عبده في جداله مع فرح أنطون[*].

---

(1) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 314.

(2) المصدر نفسه، ص 316.

(3) المصدر نفسه، ص 318.

(*) العودة إلى الجزء المتعلق بجدال محمد عبده وفرح أنطون.

فإذا كان الأمر كذلك، فهل هذا يعني، بالنسبة إلى غليون، أن العلاقة بين الدين والدولة في العالم العربي الإسلامي لا تطرح أي مشكل؟ وإذا كان هناك مشكل فما طبيعته؟ في ردّ غليون على هذا التساؤل، ينتقل بنا من تحليل علاقة الدين بالدولة في التاريخ، أي في الماضي، إلى تحليل العلاقة في الحاضر، وكيفية تطويرها في المستقبل.

فبالنسبة إلى غليون، فإنه لا أحد يشكّ في وجود مشكلة العلاقة بين الدولة والدين في المجتمعات الإسلامية في جانبيها السياسي والفلسفي، «فليس هناك من يستطيع أن يتجاهل اليوم أن تحديد العلاقة بين الدين والسياسة (. . .) تقف في صدارة المشكلات التي تعيشها مجتمعاتنا، وتشكل المصدر الأول والأهم لكل الانشغالات العامة والفردية لكل من يجعل همه التأمل في المصير القومي، والمشاركة في تقريره»[1]. لكن المشكل بالنسبة إلى غليون، يتعلق بتحليل طبيعة هذه المشكلة، أي مشكلة: العلاقة بين الدين والدولة، والبحث في الأسباب الخاصة التي تخلق الصدام وعدم التفاهم أو الاختلاط والخلط المؤديان إلى التشويش على الممارسة السياسية. فإذا كان أصل المشكل بالنسبة إلى غليون عند الغرب هو سيطرة الدين أو السلطة الكهنوتية على الدولة، فإنه في العالم العربي الإسلامي عكس هذا، فالمشكل «هو مصادرة الدولة للدين وسيطرتها عليه واحتوائه وتوظيفه في إستراتيجيتها الخاصة، ورفضها السماح لغيرها بمثل هذه الممارسات»[2]. أي إذا كانت المجتمعات الغربية

---

(1) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 321.

(2) المصدر نفسه، ص 322.

المسيحية الوسيطة، وبخاصة الدولة، قد عانت من سيطرة رجال الدين والكنيسة، وتغلب القيم الكهنوتية والمعادية للعقل على الوعي والثقافة، فإن المجتمعات العربية، عند غليون، قد عرفت العكس، أي هيمنة وسيطرة رجال الدولة على السلطة المطلقة، وبالتالي على الدين لاستخدامه في إستراتيجية الهيمنة والسيطرة.

ومن هنا، فإن المشكلة الرئيسية التي يطرحها انغماس الدين في السياسة العربية المعاصرة، بالنسبة إلى غليون، «هي مشكلة الصراع بين الأطراف الاجتماعية السياسية المختلفة على استهلاك الدين وتفسيراته، وبالتالي تعدد مراكز التعامل بالدين، وتعدد تغيراته نفسها، وتحويل الدين إلى ميدان للصراع السياسي، أكثر منه استغلاله من قبل سلطة دينية معصومة أو تدعي العصمة والوصاية على الإيمان وبالتالي على المجتمع، كأداة في فرض سلطتها الزمنية»[1]. بهذا تكون العلمانية بمعناها التقليدي، أي الغربي، لا تستطيع «أن تساعدنا كثيراً في خلق النموذج التحليلي اللازم لتفكيك الخيوط التي تحيك عقدة مصادرة الدولة للفكرة الدينية، أو التسييس الرسمي للدين، الذي يجد في تديين السياسة التعويض والردّ المباشر عنه»[2]. ذلك لأن المشاكل الناجمة عن سيطرة الدولة على الدين ليست أقل خطورة على الدين والسياسة من سيطرة الفكرة اللاهوتية والثيوقراطية. وبالتالي، بالنسبة إلى غليون، فلا يمكن معالجتها بالطريقة ذاتها، أي إذا كانت سيطرة الدين تؤدي إلى تطور الثيوقراطية، فإن سيطرة الدولة على الدين تؤدي إلى تطور نموذج السلطة الأوتوقراطية، وبالتالي فإذا كانت السيطرة في

---

(1) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 322.

(2) المصدر نفسه، ص 322.

الحالة الأولى تؤدي إلى فساد الهيئة الدينية، فإنها في **الحالة الثانية** تؤدي إلى فساد الدولة. ويقول غليون في هذا الشأن: «فالمشكلة الرئيسة في المجتمعات العربية الإسلامية لا تكمن في سيطرة النزعة الثيوقراطية، كتعبير عن النزوع الدائم لتأليه السياسية أو إضفاء الطابع المقدس عليها (. . .) ولكن من الميل الأكبر والسائد عملياً إلى الأوتوقراطية، أو سيطرة الفرد الواحد المطلق والمتماهي ذاتياً وجسدياً مع السلطة، وهو ما تعبّر عنه بدقة كلمة السلطان»[1]. إذن فالمشكل الرئيسي، بالنسبة إلى غليون، يكمن في الدولة العربية والإسلامية ذاتها، «فالمشكلة الحقيقية والأساسية، اليوم كما في الماضي، في بناء نظم المجتمع العربي جميعاً، الدينية والدنيوية، هي الدولة»[2].

إن مسألة الخلط في طرح مسألة العلمانية من حيث هي تحديد لعلاقة الدين والدولة في الفكر العربي، عند غليون، ناجمة «عن عدم فهم مسألة العلاقة هذه كتوزيع للسلطات، والنظر إليها من منظور التناقض بين قيم متنافية، قيم الدين (القديم) وقيم الدولة (الحديثة)»[3].

ففي نظره «من الممكن أن نعيد، دون مساس بالمقدسات، توزيع المهام في تحقيق قيم الإسلام والعروبة بين السلطة المركزية للدولة، أو ما نسميه السلطة السياسية، وبين السلطة القضائية وبين السلطة الدينية والعسكرية والمدنية. . . إلخ. دون أن يعني ذلك أننا

---

(1) برهان غليون، نقد السياسة: **الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 329.

(2) المصدر نفسه، ص 323.

(3) المصدر نفسه، ص 331.

نضحي بهذه القيم أو نستعدي بعضها على البعض الآخر». إذن، فالعلمانية عند غليون ليست مسألة اختيار بين قيم ومنظومات، قيم دينية وغير دينية، وإنما هي مسألة عقلنة الممارسة الاجتماعية، والسياسية بتنظيم وتوزيع مهام السلط.

إن العلمنة في أول المطاف وآخره، حسب غليون، «لم تكن تعني في الأصل تنصل المجتمع من ثقافته وقيمه وتراثه، وتمثُّل ثقافة وقيم أخرى، ولكن تغيير الإطار الزمني المرجعي الذي يتم على أساسه تنظيم القيم والأولويات القيمية (. . .) إنها لا تقوم على استبدال قيم بقيم، ولكنها «تعلمن» القيم الاجتماعية ذاتها، أي تعيد تسجيلها في سجل جديد مدني، فتحررها من الجمود، وتفتح لها فضاء جديداً يسمح بازدهارها وتجديدها، وأحياناً بتجاوزها، فتظهر لهذا السبب وكأنها أيضاً قيمة في حدّ ذاتها». وفي هذا نقد واضح للعلمانية كمذهب له قيم متميزة عن قيم المجتمع، والذي يفرض على المجتمع من فوق وبقرار تعسفي «يتغطى بالعصمة الدينية». وفي هذا إشارة واضحة إلى بعض التجارب العلمانية التي عرفها المجتمع العربي والإسلامي، كالتجربة الكمالية في تركيا أو البورقيبية في تونس. . . إلخ. إن علمنة الحياة الاجتماعية عند غليون لا يمكن أن تتحقق على أرض الواقع «إلا بعلمنة العلمانية نفسها، أي نزع الطابع الثقافي المحلي السابق عنها، وإعادتها إلى ما كانت عليه كقاعدة إجرائية، وليس كعقيدة منافية لعقائد أخرى او بديلة لها»[1]. إن عملية علمنة العلمانية بهذا المعنى تعني تبيئتها وإخضاعها

---

(1) برهان غليون، نقد السياسة: **الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 345.

لميكانيزمات الواقع العربي لتصبح بذلك علمانية عربية وإسلامية. وفي رأي غليون، بدون هذه العملية تكون أي محاولة لعلمنة المجتمع مآلها الفشل كما فشلت في الماضي. فكيف يحدد غليون هذه العملية، انطلاقاً من الواقع العربي والإسلامي؟

IV - العلمانية ومسألة التوفيق

لا أحد يمكنه أن يتجاهل - حسب برهان غليون - مشكلة علاقة الدين والدولة في العالم العربي الإسلامي، ويعود سببها، في نظره، إلى عوامل عدة من بينها هيمنة الدولة على الدين، وإخضاعه إلى رغبات رجل الدولة وتوظيفه في إستراتيجيته لأجل الهيمنة والسيطرة المطلقة، وإمّا في سوء فهم العلمانية وأخذها في معناها التقليدي الأوروبي كصراع بين الدين والدولة، وبالتالي في عدم تبيئتها أو «علمنتها» لتقوم بدورها الإيجابي داخل المجتمع الإسلامي.

إن النهضة العربية اليوم، حسب غليون، لا يمكنها أن تستبعد الدين، كما لا يمكنها أن تستبعد قيم الحداثة، «فإنها تفترض وحدتهما وتعاونهما لا التفريط بأي منهما أو استمرار الصراع بينهما»[1]، والوحدة والتعاون مرهونان بالتجديد، «أي بإعادة الدين وقيمه العملية وإعادة ترجمة الحداثة وقيمها العقلية»[2]. وقبلها إعادة ترتيب العلاقة بين أصحاب الحداثة وأصحاب التقليد.

ففي نظر غليون، إن محور التفكير العربي في العصر الحديث

---

(1) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 401.

(2) المصدر نفسه، ص 401.

ومصدر حواراته الأساسية، أصبح هو الصراع بين أنصار الحداثة وأنصار الأصالة، وبالتالي أصبح تاريخ الثقافة الحديثة هو تاريخ تطور هذا الصراع وتبدل أشكاله، وعليه ومنه تنطلق كل المواقف الأخرى التي يحدد كل فرد وكل تيار من خلالها موقفه من الغرب أو من الحضارة أو من الدين أو من العلم أو من السلطة أو من المستقبل"[1]. فهذا الصراع، في نظره، لا يخدم أحداً منهما، إنه لا يخدم إلا السلطة التي تستغل كل تيار ضدّ التيار الآخر لضربه والقضاء عليه[2].

والحلّ بالنسبة إلى غليون هو «أن لا يستمر الجدال على أسس سجالية خاطئة مبنية على أحادية النظر، وأن ينتقل هذا الجدال من مرحلة إثبات الموقف والرأي أو دحض رأي الآخر إلى مرحلة المعرفة البرهانية التي تسعى للتحقق من صحة هذا الرأي أو ذاك عبر الواقع وبه وحده، لا من خلال حجج مكرورة»[3]. ذلك لأن الجدال في رأيه لا يهدف إلى حلّ مشكلة الحضارة ولا الذاتية، ولا إلى إيجاد نظرية في النهضة، ولكنه بالعكس، غيابها وغياب الوعي النهضوي، ما يؤدي بالطرفين إلى «إفقار الثقافة كنظام متكامل من القواعد والقيم والمبادئ والمسلمات والمواقف والتوجهات حتى تخدم أهدافها الخاصة»[4].

---

(1) برهان غليون، **اغتيال العقل**، ط 2، دار التنوير للطباعة والنشر، 1987، ص 22-23.

(2) المصدر نفسه، ص 49.

(3) المصدر نفسه، ص 66.

(4) المصدر نفسه، ص 309.

والنهضة العربية اليوم إذن، حسب غليون، لا تتحدد في الصراع بين التراث والحداثة ولا بين الدين والسياسة، بل العكس، تتحدد بالتعاون والوحدة بينهما على أسس جديدة وعلاقات جديدة وقاعدة جديدة يراها غليون في قاعدة الديمقراطية. وبذلك فالعلمانية ليست هي التي «تقود إلى تكوين المساواة والعدالة والإنصاف بين الأفراد، وتدفع بذلك إلى نشوء واستقرار الديمقراطية وتلغي الحكم القائم على التعسف والعنف واحتكار السلطة وتشريد الآخرين، لكن المساواة الفعلية في الحقوق السياسية بين جميع الأفراد، أي الديمقراطية هي التي تقود من النظام الديني القائم على الإكراه الفكري وفرض التصور الواحد على الجميع لتغطية المصالح السائدة للأقلية ومنع حرية التعبير والتفكير وتحطيم وعي إدراك الطبقات الخاضعة لتخليد خضوعها واستغلالها، إلى النظام المدني العلماني، أي إلى حرية التفكير والنقد والتعبير، وإلى الإدراك السليم وإلى تطور المعارف وإلى التقدم الاجتماعي»[1].

وفي هذا يرى غليون، إن الديمقراطية هي التي تتضمن العلمانية، وليست العلمانية هي المتضمنة للديمقراطية، وبالتالي المؤدية إلى هذه الأخيرة. ومن هذه النتيجة ينتقل بنا غليون نحو إشكالية الديمقراطية وعلاقتها بمسألة العلمانية أو العلاقة المعقدة بين الدين والدولة، نظرياً وعملياً، فمن الناحية النظرية، مثّلت الديمقراطية، حسب غليون، «تصوراً إيجابياً لهذه العلاقة قائماً على

(1) برهان غليون، **بيان من أجل الديمقراطية**، عيون المقالات، الدار البيضاء، 1990، ص 37.

خلق فضاء الحرية السياسية الذي يتيح، لجميع الأطراف والتوجهات ومراكز النفوذ في المجتمع، المساهمة الفعالة في بناء السلطة، في مقابل التصور السلبي التقليدي للنظرية العلمانية القائم على فكرة فصل الارتباط. واستطاعت الديمقراطية بذلك أن توظف الاختلاف والتباين ذاته في الرؤى العقيدية والاجتماعية من أجل تشغيل النظام العام والآلة الجديدة وخلق الحوافز السياسية، والتنافس الإيجابي اللازم لتحديد القيادة والسلطة»[1].

فالديمقراطية بهذا المعنى كإشكالية نظرية وكنظام سياسي، في نظر غليون، قد تغير الأرضية التي كانت عليها مسألة العلاقة بين الدولة والدين في اتجاه خلق فضاء الحرية السياسية.

أمّا من الناحية العملية، فالديمقراطية خلقت «النظام المؤسسي الذي يجعل من ممارسة الحرية من جهة، وتحقيق المساواة القانونية والأخلاقية بين جميع المواطنين، بصرف النظر عن دينهم ووضعهم الاجتماعي والمادي، من جهة ثانية، قضية مرتبطة بالتوازنات العملية والالتزامات القانونية، بعد أن بقيت دعوة أخلاقية يرتبط مصيرها بنجاح التربية الفردية أو القوة العقائدية»[2].

وبهذا المعنى كذلك يعتبر غليون أن الديمقراطية كإطار نظري وعملي الهدف منه تحقيق قيم العقل والحرية والثورة السياسية العامة «قد جبت العلمانية، كإشكالية مذهبية». وفي هذا الإطار يقارن غليون بين الديمقراطية والعلمانية، فالديمقراطية تحفظ حرية الاعتقاد

---

(1) برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، سبق ذكره، ص 402.

(2) المصدر نفسه، ص 402.

دينياً كان أو سياسياً أو عقلياً، أي الديمقراطية شرط للعلمانية والحرية، لكن من الممكن أن لا تكون الديمقراطية مشروطة بالعلمانية، وعلى هذا الأساس فغليون يرى أن الدولة «من الممكن أن تكون علمانية دون أن تكون ديمقراطية لكن ليس من الممكن أن تكون ديمقراطية دون أن تضمن حرية الاعتقاد، دينياً كان أم عقلياً عامة»[1].

فنقطة ضعف العلمانية الرئيسية في نظره هي أنّ يوضع الصراع العقائدي في مقدمة الصراع السياسي، وأحياناً بديلاً عنه، وهذا يدفع بها في أحايين كثيرة إلى الإخفاق، وبالتالي إلى التحجّر النظري.

إن التعامل الإيجابي مع الفكرة العلمانية وتوظيفها في المجتمعات غير الأوروبية، في نظر غليون، «يستدعي إذن نقدها المسبق، أي إعادة تفكيكها والكشف عن المشاكل الجوهرية التي تريد أن تحلها»[2]، وهذا التعامل يستدعي أيضاً، في نظره، الأخذ ببعض الملاحظات الأساسية:

1 - فمفهوم الفصل بين الدين والدولة هو مفهوم إجرائي مفيد في تقسيم العمل، وتنظيم العلاقة بين سلطتين ومؤسستين، لكن كإجراء في الواقع الفعلي، يعمل، في نظر غليون، «على طمس حقيقة تكامل العوامل المؤثرة في تكوين الوعي الفردي والجمعي الإنساني. ولذلك، فإن أي تصور ميكانيكي لهذا الفصل يحوّل العلمانية إلى عقبة حقيقية أمام فهم الواقع الفعلي للدين والسياسة

---

(1) برهان غليون، نقد السياسة، **الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 403.
(2) المصدر نفسه، ص 411.

معاً»[1]. وبالتالي تحوّل العلمانية إلى فرضية تمتح من إدراك الترابط العميق بين الدين والسياسة. لهذا، يرى غليون، لا يجب تصور مفهوم الفصل ميكانيكياً، أو أنه طلاق أو استبعاد وإقصاء للدين أو السياسة.

2- تتعلق هذه الملاحظة بالجانب الفكري للعلمانية، أي الفصل بين الدين والعلم، أو الدين والعقل، الذي أسّسه فكر الأنوار، ويرى غليون أن هذا الفصل في الظروف الراهنة لم يعد له أي معنى حتى في البلدان الغربية نفسها بؤرة العلمانية. ذلك لأن الثقافة الدينية أصبحت عنصراً أساساً من عناصر الثقافة البشرية، لا يمكن طرده ولا نفيه ولا تجاهله. بهذا يستنتج غليون أن «معركة العلمانية قد ضعفت بقدر ما ضعفت قوة الحركة الثيوقراطية. وبهذا المعنى فإن التاريخ قد تجاوزها. وجعل من الممكن للمدنيات التي تعرف واقع المواجهة بين سلطتين أن تبدأ مباشرة من حيث انتهت العلمانية في المجتمعات الغربية. أعني من نقطة البحث في تنظيم أشكال العلاقة والتعاون بين منظومتي القيم والممارسة السياسية القائمتين»[2].

3- في هذه الملاحظة لا يرى غليون مانعاً من نشوء وتشكل أحزاب سياسية مرتبطة بالعقيدة الدينية. وفي نظره، ليست بظاهرة غريبة تاريخياً أو غير مفهومة منطقياً، أو حتى لا شرعية من منظور الفكرة العلمانية.

---

(1) برهان غليون، **نقد السياسة، الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 412.

(2) المصدر نفسه، ص 416.

ويضيف، في الإطار نفسه، أنه «من الطبيعي أن تلجأ الجماعات التي خلعت عن كل إطار سياسي وثقافي إلى استلهام عناصر تنظيمها وتعبئتها السياسية الجديدة من الدين، فليس للتراث قيمة إذا لم يكن يشكل هذا الرأسمال الذي تستطيع أن تستوحيه الشعوب والجماعات في كل مرة تشعر بالفقر والحاجة والعوز إلى رأسمال جاهز، وممكن الاستثمار والتوظيف»[1].

فالمشكل بالنسبة إلى غليون، ليس في تكون أحزاب سياسية مرتبطة بالعقيدة الدينية، بل في السؤال الذي لا بدّ أنه يوجه لأي قوة سياسية، دينية أو علمانية، المتمثل في «أي سياسة وأي دين، أي ما هي حقيقة البرنامج السياسي الذي تستمده من الدين»؟[2]

4- والملاحظة الأخيرة، يحاول غليون أن يقارن بين نتائج العلمانية في الغرب وفي العالم العربي والإسلامي. فبالنسبة إليه، إذا كانت العلمانية في الغرب أداة أساسية لخلق الإجماع السياسي، وفتحت ساحة عملية تلتقي فيها كل المذاهب والآراء، فإنها تحولت في العالم العربي والإسلامي إلى طرف إضافي في الصراع العقائدي، وبالتالي إلى مصدر جديد لتوليد الخلاف وتعميق الانقسام والتقسيم الفكري والسياسي. ويضيف غليون في السياق نفسه: «فبدل أن تكون وسيلة لفكّ الاشتباك بين سلطتين متنازعتين، خلقت خصومة لم تكن موجودة من قبل، ودفعت إلى تكوين الدين-الكنيسة في مواجهة الدولة القديمة الشرعية والأخلاقية»[3].

---

(1) برهان غليون، **نقد السياسة، الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 416.
(2) المصدر نفسه، ص 416.
(3) المصدر نفسه، ص 419.

وبهذا تكون فكرة العلمانية، في نظر غليون، عاملاً من عوامل بناء التبعية الفكرية، «أي تدمير معايير التميز والتوافق والتفاهم داخل المنظومة العربية-الإسلامية في مجال السياسة، وإعادة تكوينها بما يخدم خلق الواقع الذي وقفت العلمانية ضده، وقدمت الحلّ المناسب له في الغرب»[1].

ولا يرى غليون حلاً لصراع سلطة الدين وسلطة الدولة إلا في نبذ هذا الصراع والخصومة بينهما بالدفع بهما نحو المصالحة والتعاون انطلاقاً من رؤية تاريخية موضوعية وواقعية لتطوير الممارسة السياسية وتقديم إجابات عملية للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية، ذلك لأن «الأزمة ليس النتاج الطبيعي للتناقض الأصيل والحتمي بين الدين والسياسة، بقدر ما هي التعبير التاريخي عن إفلاس الدولة الوطنية، وانهيار السياسة العربية الحديثة الكامنة في نشوئها وتكوينها»[2].

فالأزمة، حسب غليون، لا ترتبط بتحديد التفكير الديني، بقدر ما ترتبط بتغيير المفاهيم والتصورات المتعلقة بالسياسة ذاتها، أي تحديد وظائف الدولة، والمجتمع المدني، ونمط علاقاتهما، وموقعها في السياسة المدنية. لتصبح بذلك السياسة فضاء لكل الفضاءات، «أو للفضاء الاجتماعي كله، وتنظيم له، وللأدوار المختلفة التي يمكن أن يلعبها الخاص والعام، الفرد والجماعة، الديني والثقافي، الإقتصادي والسياسي، العسكري والعلمي،

---

(1) برهان غليون، **نقد السياسة، الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 420.

(2) المصدر نفسه، ص 433.

والتقني. . . إلخ. فالمشكلة ليست، إذن، إلا من حيث المظهر مشكلة الدين، وهي في الواقع مشكلة السياسة الاجتماعية كلها التي تحدد للدين وغير الدين وظائفهما»[1].

وتمهيد الطريق للخروج من الأزمة السياسية، في نظر غليون، لا يمكن أن يتحقق دون تحقيق ثلاثة شروط أساسية:

1- **الشرط الأول** يتعلق بـ«بناء الفضاء المكفول والمأمون للحرية، بما يضمن استمرار الصراع العقائدي، ويمنع أي اضطهاد فكري أو روحي في الوقت نفسه»[2]. ويعني غليون بذلك بناء وتشجيع روح التفكير الحرّ، أي الفكر الشجاع المستقل المندفع من ذاته لتأكيد الحقيقة والبحث عنها والمكاشفة والصراحة. وهذا التفكير، في نظره، هو الذي يفتقر إليه المجتمع العربي بالإضافة إلى الضمير الحرّ والمفكِّر الحرّ. وللوصول إلى هذا الهدف يدعو إلى ركوب سبيل الاختلاف المؤسَّس على قواعد سليمة مقبولة لتنظيم الصراعات العقيدية والسياسية الطبيعية. ونقطة البداية نحو تحقيق هذه الغاية هي «التمييز الدقيق والحاسم بين السياسة والدولة (. . .) وهذا التمييز هو الشرط الأول لبلورة مفهوم الدولة الديمقراطية والعمل على إنجاحها»[3]. ففي رأيه أن المشكلة الرئيسية التي تعيق الحركات الإسلامية في التقدم هي ضعف الاشتغال على مفهوم الدولة، وتمييزه الواضح عن مفهوم السياسة، في حين أن المشكلة الرئيسية التي تعيق الحركات العلمانية هي غياب مفهوم السياسة

(1) برهان غليون، **نقد السياسة، الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 433.
(2) المصدر نفسه، ص 437.
(3) المصدر نفسه، ص 438.

كنشاط متميز عن الدولة أو عن الصراع من أجل السلطة. ويضيف غليون: «فبسبب غياب المفهوم الصحيح للسياسة تخلط الحركة العلمانية بين علمنة الدولة وعلمنة المجتمع، وتدفع بالمقابل كردّ فعل إلى تعميق المفهوم العقائدي للدولة لدى الطرف الآخر، بدل أن تساهم في تدعيم مفهوم الدولة كإطار عقلنة اجتماعية»[1].

والمخرج الوحيد للحركة العلمانية من مأزقها الحقيقي، يراه غليون، في إدراكها أن السياسة ليست من إنتاج الدولة وإنما هي من إنتاج المجتمع، وإذا أراد «التكتل العلماني» أن يستمر وأن يتحول إلى طرف في حوار جدي من أجل بناء آليات ثابتة وفاعلة لتنظيم الصراع الاجتماعي السياسي، يحتاج، في نظر غليون، «إلى أن يعيد النظر بمفهومه الراهن للعلمانية، وأن لا يكتفي في هذا الموضوع بالإحالة إلى النظريات التقليدية الغربية»[2]. ويقصد بذلك أنه على العلمانيين أن يبعدوا النموذج الغربي وأن يبدعوا «النموذج الذي يستجيب لمتطلبات العقلنة العقلية التي يحققها المجتمع العربي الإسلامي، والتي تجعل من الضروري تنظيم التناقضات التابعة منه وضبطها»[3]، لتصبح بذلك العلمانية محاولة لتنظيم التجربة المدنية العربية الإسلامية الراهنة، ومواكبة لما يحصل بالفعل من تطورات في الواقع على صعيد الممارسة الدينية والسياسية.

2- **الشرط الثاني** يتعلق بـ«إعادة النظر في مفهوم الدولة الوطنية

---

(1) برهان غليون، **نقد السياسة، الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 438.

(2) المصدر نفسه، ص 441.

(3) المصدر نفسه، ص 441.

والدينية، والدولة عامة، ومكانتها ودورها وموقعها في البيان السياسي العام للمجتمع»[1].

ويرى غليون أن الصراع الموجود بين العلمانيين والإسلاميين، من الممكن تفاديه وتجاوزه بالتوصل إلى قاسم مشترك عقيدي وعقائدي. ويتمثل هذا القاسم المشترك في خلق الإطار السياسي الذي يحفظ ممارسة الحريات وتدعيم الإرادة الجماعية. وهذا الإطار، في نظره، هو «الدولة الديمقراطية، وليس هناك شيء غيرها»[2]، أي التأسيس العملي للدولة الحديثة كمؤسسة مستقلة ومحايدة وإجرائية في العصر الحديث.

3- **الشرط الثالث** يتعلق بـ«مفهوم الإستراتيجية الحضارية». يرى غليون أن الفكرة الأساسية التي ولدتها حركة الاستعمار في الذهن العام عن غاية الدولة ووظيفتها التاريخية هي تحقيق الهوية القومية، أو التعبير عن الثقافة المحلية، بمعنى أن وظيفة الدولة الأولى وظيفة ماهوية، لكن غليون يرى عكس ذلك، أي على وظيفة الدولة أن تكون وظيفة حضارية: «إن وظيفة الدولة اليوم كما في الماضي، هي مساعدة الجماعات التي تنطوي تحت لوائها على الاندماج في الوثيرة الراهنة للتطور الحضاري وتقديم الفرص المثلى لها لإستيعاب قيمتها وآلياتها ووسائلها»[3].

---

(1) برهان غليون، **نقد السياسة، الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 445.
(2) المصدر نفسه، ص 451.
(3) المصدر نفسه، ص 458.

وتحقيق الإنجازات الحضارية بالنسبة إلى العالم العربي، لأنه يكمن في قيمة التعاون والإتحاد بين جميع الدول العربية، وفي إمكانية استثمار «رأسمال اندماجي مجاني قائم وغير مستغل، متعدد الأوجه والأشكال، يبدأ من الامتداد الجغرافي الطبيعي، وينتهي بالشعور الحقيقي والعميق بالتضامن القومي ووحدة المصير، مروراً باللغة الواحدة والثقافة المشتركة والدين الموحّد والمعارك السياسية والاجتماعية والوطنية المتشابهة»[1]. وفي هذا الاندماج والاتحاد العربي، يرى غليون، نبذ الصراع والخلاف بين الإسلاميين والعلمانيين والسعي نحو الإتحاد والتعاون من أجل إستراتيجية حضارية.

هذه الشروط الثلاثة، في نظر غليون، هي المساعدة على الخروج من الأزمة السياسية العربية. أمّا التأصيل النظري لها، في نظره، يتواجد في النظرية التوفيقية: التوفيق بين الدين والسياسة، بين التقليد والتحديث، بين الماضي والحاضر. فحسب موقف غليون التوفيقي، هي «النظرية التحديثية الوحيدة المنطقية مع نفسها، والتي تستطيع لذلك أن تأتي بثمار فعلية على مستوى تكوين التيارات الأيديولوجية السائدة الحديثة والتأثير على الرأي العام. فهي الغطاء النظري لمسار التكيف والاندماج، وهو الطريق الوحيد السهلة والسالكة»[2]. «وهدف التوفيقية - يضيف غليون - هو الحصول على حدّ أدنى من الإجماع الفكري ووقف التعارض والتناحر. ولا يهدف

---

(1) برهان غليون، **نقد السياسة، الدولة والدين**، سبق ذكره، ص 460.

(2) برهان غليون، **اغتيال العقل**، سبق ذكره، ص 322.

إلى بناء أيديولوجيا جديدة، وإنما تغيير نوعية العلاقة القائمة بين الأيديولوجيات والأفكار والتيارات القائمة، وتحويلها من علاقة عداء وقطيعة واقتتال ذاتي إلى علاقة تعايش وحوار وتبادل وتفاعل»[1].

يمكن تلخيص علمنة العلمانية أو تعريب العلمانية عند غليون، في نظريته التوفيقية، كنظرية تصالح لا تصارع، بين الدين والسياسة والتقليد والتحديث بصفة عامة.

* * *

في الأطروحتين السابقتين، حاولنا الوقوف على جوهر تفكيرهما من خلال مناقشتهما لمسألة العلاقة بين الدين والدولة. وفي هذه الأطروحة حاولنا القيام بالعمل نفسه، بإبراز جوهر تفكير وخلفيات الأطروحة التوفيقية، من خلال أحد ممثليها، برهان غليون، وفي الآن نفسه التمييز بينها وبين الأطروحتين السالفتين.

يبدأ غليون بالنظر إلى علاقة الدين بالدولة في التاريخ، أي بالنظر إلى طبيعة العلاقة بينهما في تاريخ البشرية. والتاريخ هنا، عند غليون، ينشطر إلى مرحلتين: مرحلة ما قبل ظهور الديانات السماوية، حيث كانت العلاقة علاقة لزوم أو على الأقل علاقة توافق، بمعنى لم يكن بينهما تناقض أو تضاد. ومرحلة ما بعد ظهور الأديان السماوية، حيث بدأ الصراع بين الدين والسياسة، فطرحت مسألة السلطة السياسية أو الدولة في علاقتها بالدين لأول مرة.

وبخصوص الدولة في الإسلام، يرى غليون أنها لم تولد إلا بعد

---

(1) برهان غليون، **اغتيال العقل**، سبق ذكره، ص 358.

وفاة النبي، وبالضبط بعد اغتيال عثمان، حيث سيظهر الصراع بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، وهذا الصراع بين الرجلين يمثل في حقيقة الأمر، بالنسبة إلى غليون، صراعاً بين الدين والسياسة. فإذا كان الأول يمثل الدين، فإن الثاني يمثل السياسة. وفي خضم هذا الصراع انبعثت الدولة الإسلامية حاملة معها إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، أو بالأصح ضامّة في كينونتها صراع الدين والسياسة.

بهذه النظرة إلى علاقة الدين بالدولة في التاريخ عامة، والتاريخ الإسلامي بخاصة، سيتطرق غليون إلى مسألة العلمانية في العالم العربي والإسلامي اليوم.

وقف غليون قبل أن يتطرق إلى العلمانية في الإسلام على لحظة ظهورها في الغرب. فالبنسبة إليه أن ظهورها ناتج عن التوتر والعنف اللذين عرفتهما علاقة الدين بالدولة في العالم الأوروبي، أي علاقة رجل الدين برجل السياسة. وهذه العلاقة، في نظره، تخص أوروبا وحدها وفي حقبة زمنية محدودة، حيث لا يمكن تعميمها على جميع المجتمعات والأديان. وعلى إثر هذا العنف ستظهر العلمانية، أي فصل الدين عن الدولة كحلّ للصراع بين الكنيسة والدولة.

إذا كان ظهور العلمانية في الغرب قد شكل حلاً للصراع بين رجال الدين ورجال السياسة، فإنها في العالم العربي والإسلامي، حسب غليون، شكلت بدورها حلاً، لكن بين محافظين تقليديين ومجددين جذريين. وفي الحالتين معاً، فإن العلمانية عملية توفيقية بين تيارين موجودين في المجتمع. في **الحالة الأولى**: الأول ديني والثاني سياسي، وفي **الحالة الثانية**: الأول محافظ والثاني مجدد

جذري. فإذا كانت العلمانية في **الحالة الأولى** توفيقاً بين الدين والسياسة، فهي في **الحالة الثانية** توفيق بين الأصالة والمعاصرة. وبهذا المعنى، فإن ظهور العلمانية في العالم العربي والإسلامي غير مرتبط بالصراع بين الدين والدولة، بل هو مرتبط في الجوهر بالصراع حول الحداثة والتجديد، بين تيارين يمثل الأول المحافظين التقليديين، والثاني المجددين الجذريين. والصراع على هذا المستوى لم يكن غريباً عن المجتمع الإسلامي، فقد عرف عبر تاريخه تلوينات وأشكال. ومحاولة التوفيق بين هذين التيارين لم تكن بدورها غائبة، ولذا إذا كان غليون يسمي هذه المحاولة التوفيقية بالعلمانية، فعلى هذا الأساس، إن العلمانية لم تكن غريبة بدورها عن المجتمع الإسلامي.

سيتحول هذا الصراع (صراع المحافظين والمجددين)، في نظر غليون، وكذا المعنى الحقيقي للعلمانية عندما أصبح صراعاً حول السلطة السياسية بين الإسلاميين والعلمانيين. وعاد التعامل مع مبدأ العلمانية من طرف الحداثيين كعقيدة ومذهب. بهذا تحولت مشكلة العلمانية إلى مصدر لنزاع مذهبي وعقائدي في المجتمعات العربية والإسلامية.

هذا التحول إلى المذهبية، جعل العلمانية في العالم العربي والإسلامي تقوم بدور إذكاء للصراع والتنافس بين نخبتين وسلطتين داخل المجتمع، في حين أن الدور الذي قامت به في الغرب هو إخماد الصراع بين رجال الدين ورجال السياسة.

وبهذا سيتحول الصراع حول الحداثة إلى صراع حول السلطة السياسية، أو بين الدين والسياسة، وهو أمر لا يدعو إلى

الاستغراب، ما دامت السلطة السياسية هي محور تفكير مفكري النهضة، ذلك لأنها هي المفتاح الرئيس في نظرهم لتحقيق أي مشروع. وفي حقيقة الأمر، فإن طبيعة وجوهر الصراعين معاً يدوران حول طبيعة واحدة، ألا وهي السلطة داخل المجتمع. ففي **الأول** كان هناك صراع حول السلطة الفكرية، وفي **الثاني** كان حول السلطة السياسية. والموجه الرئيس في الحالتين معاً هو عملية التحديث. والشيء نفسه يقال حول طبيعة النخبتين أو التيارين المتصارعين: فإذا كان **الأول** بين محافظين ومجددين، ففي **الثاني** النخبتان نفساهما يتزعمان هذا الصراع.

وفي كلتا الحالتين نجد الدولة، كجهاز، طرفاً في الصراع، إمّا بجانب هذا التيار أو ذاك. وفي التاريخ الإسلامي أحداث كثيرة تبيّن دعم السلطان لهذا التيار في شخص الفقيه، أو للتيار الآخر في شخص الفيلسوف، سواء تعلق الأمر بالتيار النقلي المحافظ أو التيار العقلاني المجدد.

والجديد في الصراع الثاني، أن الدولة أصبحت في أحيان كثيرة هي الطرف الرئيسي في هذا الصراع، إمّا بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر، بل في بعض الأحيان تدير بنفسها هذا الصراع في أفق إستراتيجية إضعاف الكل للحفاظ على الذات.

وبالنسبة إلى غليون، فإن العلمانية تتحدد في مستويين: مستوى سياسي ومستوى فلسفي. **فالمستوى الأول** يعني تحرير المجتمع من السلطة الدينية، أمّا **المستوى الثاني** فيعني تحرير العقل من النظرة اللاهوتية. وبهذين المعنيين، العلمانية، عند غليون، حركة إنسانية لها دور إيجابي داخل المجتمع، وبالتالي ليست غريبة عن المجتمع

العربي الإسلامي، ما دام الإسلام في جوهره في نظر غليون عقلانياً وإنسانوياً وعلمانياً في الوقت نفسه.

من هنا ينتقل غليون إلى البحث في طبيعة إشكالية الدين والدولة في المجتمعات الإسلامية. فإذا كانت بالنسبة إلى الغرب تعني سيطرة السلطة الكهنوتية على السلطة السياسية، فإنها في المجتمعات الإسلامية عكس ذلك، إنها هيمنة السلطة السياسية على الدين من خلال احتوائه وتوظيفه في إستراتيجيتها الخاصة. بهذا، فالعلمانية بمعناها الغربي، بالنسبة إلى غليون، لا تنفعنا في تحليل إشكالية الدين والدولة في العالم العربي والإسلامي، لأن المشكل الرئيس لدى غليون لا يكمن في الدين، بل يكمن في الدولة الإسلامية نفسها.

ويدعو غليون لتجاوز هذا الوضع في العالم العربي والإسلامي، إلى تعريب العلمانية، بمعنى التخلي عن معناها الغربي، والتعامل معها انطلاقاً من محددات الواقع العربي والإسلامي، وكقاعدة إجرائية لا كعقيدة أو مذهب.

وهذا الطرح ليس بغريب عن الساحة الفكرية العربية، فقد عايناه مع أركون في طرحه لمسألة العلمانية في العالم العربي، حيث دعا إلى علمنة العلمانية والتخلي عن العلمانية كمذهب وعقيدة، أي التعامل معها في إيجابياتها كدعوة للعقلانية والحرية والخلق والإبداع.

توجد النهضة العربية اليوم، في نظر غليون، أمام واقع يتداخل فيه الدين والحداثة. لهذا لا يمكننا استبعاد الدين كما لا يمكننا استبعاد الحداثة كمكونين من مكوناتها. وهذا لن يتأتى، في نظره،

إلا عن طريق المصالحة بين أنصار الحداثة وأنصار التراث، ونبذ الصراع الموجود بينهما، على أسس التعاون والوحدة على القاعدة الديمقراطية. ذلك لأن ليس بالعلمانية تتحقق المساواة والعدالة وحرية التفكير، بل بالعكس، بالديمقراطية يمكن تحقيق تلك العناصر بما فيها العلمانية.

في هذا الطرح يتلاقى غليون مع الجابري. غير أن الجابري يستبدل شعار العلمانية بشعار الديمقراطية، ولم يستطع تحديد العلاقة بين الشعار الأول والشعار الثاني. لكن غليون واضح في طرحه، فالديمقراطية بالنسبة إليه هي الطريق المؤدي إلى النظام المدني العلماني، وبالتالي إلى التقدم الاجتماعي، فالديمقراطية بالنسبة إليه شرط العلمانية.

إذا كانت الديمقراطية هي الإطار العملي لتحقيق المصالحة بين الإسلاميين والعلمانيين، فإن الإطار النظري، بالنسبة إلى غليون، يتجلى في النظرية التوفيقية: التوفيق بين الدين والسياسة، بين التقليد والتحديث، بين الماضي والحاضر. فمن خلال هذه النظرية يمكن الوصول إلى حدّ أدنى من الإجماع الفكري ووقف التعارض والتناحر.

واضح من خلال هذه الأطروحة كسابقتيها، أن جوهر الصراع حول علاقة الدين بالدولة، لم يكن في جوهره سوى صراع حول الحداثة. لكن إذا كانت الأطروحتان السابقتان قد انساقتا إمّا إلى جانب العلمانية، أي الدفاع عن فصل الدين عن الدولة كخطوة لتحقيق الحداثة، وإمّا أخذ موقف مضاد من العلمانية كشعار لا يمثل حقيقة المشاكل التي يعيشها العالم العربي، أو كبدعة من صنع

الحركة اليهودية والنصارى من أجل غزو العالم الإسلامي، كما هو الشأن بالنسبة إلى أنور الجندي في كتابه **سقوط العلمانية**، فإن هذه الأطروحة في جوهرها توفيقاً للأطروحتين السابقتين وتجاوزاً لهما في الوقت نفسه. فإذا التقت مع طرح أركون في الدعوة إلى تعريب العلمانية، فهي في الوقت نفسه تتجاوزه من خلال التأصيل النظري لهذه الدعوة تتمثل في النظرة التوفيقية. وإذا التقت مع طرح الجابري في الدعوة إلى الديمقراطية، فإنها تتجاوزه في الربط بين العلمانية والديمقراطية، بدون التخلي عن شعار لصالح شعار آخر.

فإذا كانت الأطروحتان السابقتان، إذن، تدخلان بشكل مباشر أو غير مباشر في الصراع حول مشروعية أو عدم مشروعية العلمانية، فإن الأطروحة الثالثة تحاول في طرحها اجتناب الدخول فيه، وتهدف إلى تذويبه واستبدال التناحر بالتعاون والتكامل بين الحداثة والأصالة، بين الدين والدولة، وبين الجديد والقديم.

لا ينطلق غليون في أطروحته من افتراض تضاد الدين والدولة، بل ينطلق من افتراض التعايش والتكامل بينهما. ولا ينطلق من البحث في التاريخ الإسلامي عن أحداث تدعم موقفه المضاد أو المساند للعلمانية، بل أهمية التاريخ عنده تكمن في الوقوف على أحداث تاريخية من خلالها يستطيع استخراج التكامل والتعايش بين الدين والدولة.

من هنا يمكن طرح إشكالية التاريخ كمعنى للتراث في هذه الأطروحات الثلاث. فإذا كان التاريخ الإسلامي واحداً، فإن التأويلات لأحداثه تختلف من أطروحة لأخرى، بل من نموذج لآخر. إن الملاحظة الأساسية التي يمكن أن نخرج بها هي أنه لا

يمكن طرح مسألة الدين والدولة دون الرجوع إلى التاريخ، أي دون الاشتغال على التراث. من هنا يصبح التراث ضرورة للحاضر ودعامة للمستقبل.

لكن إذا كانت العودة إلى الماضي، أي إلى التراث من أجل حلّ مشاكل الحاضر والمستقبل، فإن الإشكال الذي سيعترضنا هو أن الماضي قابل لتأويلات مختلفة قد لا تكون إغناء وإثراء للنقاش، بقدر ما تكون عرقلة وتعطيلاً لإيجاد حلول مناسبة، كالدخول في نقاش حول التأويل ذاته. من هنا نجد أنفسنا أمام إشكالات عدة: هل نتعامل معه في عموميته بعيداً عن كونه خطاً مستقيماً؟ أم نعود إلى طبيعة الإشكال المطروح، من خلاله يمكننا أن نحدد هل الواقع الحاضر كاف للإجابة عليه، أم ضرورة العودة إلى التراث؟

طرحنا هذه الأسئلة لإبراز أن التراث نفسه قابل لتأويلات كثيرة، وقد تكون هذه التأويلات عائقاً أمام إيجاد الحلول، بخاصة إذا كان التعامل معه كمقدس، في هذه الحالة لن تكون التأويلات المختلفة مؤدية إلى الاختلاف الإيجابي الذي يثري النقاش ويوسعه، بل ستكون مؤدية إلى التعصب وفرض الرأي الوحيد، وخلق انشقاق وتباعد بين أبناء المجتمع الواحد، وموضوعنا علاقة الدين بالدولة خير مثال على ما سبق، حيث أصبح من يدعو إلى العلمانية ملحداً وكافراً لا يجب التعامل معه، بل في بعض الأحيان يحلّ هدر دمه.

المشكل هو أن التعامل مع التراث يستعمل في أحايين كثيرة كحشر في الحاضر: بمعنى استدعاؤه لحلّ مشاكل الحاضر. إن استحضار التراث بهذا الشكل يجعل من الماضي جزءاً من الحاضر، ومن الحاضر جزءاً من الماضي، في هذه الحالة تتداخل الأزمنة

والعصور، ويصبح التراث غريباً في زمن غير زمنه، وبالتالي تفقد مشاكل الحاضر والمفاهيم الحديثة كثيراً من شحنتها الذاتية بخاصة عندما يصبح للماضي سلطة حقّ إعطاء الشرعية، كما هو الحال بالنسبة إلى المفاهيم الحديثة: كالعلمانية والديمقراطية والعقلانية والحداثة... إلخ.

إن الواقع هو المحدد لشرعية أو عدم شرعية استعمال المفهوم أو ممارسته، لأنه في الأصل هو الذي أنتجه من خلال أحداث تجري داخله. إن مشاكل الحاضر ليست هي مشاكل الماضي، وإن كانت المشاكل نفسها، فإن طبيعتها تختلف بالضرورة، لأن الواقع الذي أنتجها في الحاضر لن يكون هو نفسه الذي أنتجها في الماضي. لهذا، فالتعامل مع المفاهيم الحديثة يستدعي التقيد بمكونات الواقع المعيش، هو المحدد للمواقف حتى وإن كانت مختلفة فهي لن تكتسي صبغة القدسية. بهذا لن يكون الاختلاف مدعاة للانشقاق والتباعد، بل يصبح حواراً ومناظرة يحترم فيها الرأي والرأي الآخر.

الفصل الثالث

الأنا كهوية وتاريخ

فكرة العلمانية بين المفهومية والمذهبية

مفهوم العلمانية من المفاهيم النظرية التي أضحت أساسية ولها راهنيتها اليوم في الفكر العربي، والتي يكتنفها غموض كبير، إمّا عن قصد أو جهل بمضامين ومدلولات الفكرة.

يتجلى هذا اللبس في الخلط بين العلمانية (La laïcité) كمفهوم إجرائي له سياقاته التاريخية وارتباطاته بتطورات الفكر الإنساني في علاقته بالتحولات المجتمعية، وبين العلمانوية (Le laïcisme) كمذهب له حمولة أيديولوجية متأثراً بالنزعة الوضعية المستبعدة للدين كمكون ثقافي أساسي في تاريخ البشرية.

الخلط بين العلمانية كمفهوم والعلمانوية كمذهب خلَق غموضاً والتباساً في كثير من التعريفات والدراسات التي اهتمت بالموضوع، وارتكز عليها الفكر التقليدي لاستعداء العلمانية ووصفها بالإلحاد.

إن المفاهيم النظرية في كثير من الأحيان، تتغير مدلولاتها ومضامينها عبر التحولات التي تعرفها المجتمعات، وعبر التطورات التي تعرفها الأنساق الفكرية والمنظومات الثقافية في ارتباطها بأسئلة وإشكاليات مجتمعاتها، فمفهوم المواطنة مثلاً أو مفهوم الديمقراطية، لم يحتفظ بنفس المدلولات التي ظهر بها في الفكر الإغريقي، فتأثير الفكر الليبرالي واضح في مضامينه اليوم؛ والعلمانية من المفاهيم

التي تطورت مدلولاتها ولم تعد تنحصر في علاقة الدين بالدولة، بل بالإنسان في علاقاته بوجوده وبمجتمعه بشكل عام.

العلمانية في الوقت الحالي هي تصور وكيفية للعيش وطريقة في التفكير، إنها تدعو الفرد لفهم الواقع والأيديولوجيات وتوسيع الوعي بها عوض اختيار واحدة منها. إنها إذن نمط عيش وتصور للعالم والوجود ودعوة إلى الفهم والاختيار وعدم التقوقع الدوغمائي. إنها باختصار دعوة لاحترام الآخر والتعامل معه على قاعدة الاختلاف والتسامح. وبهذا فمضمونها اليوم يحمل في أعماقه دلالة ومعنى مفهوم آخر أشمل وأرحب هو مفهوم الحداثة.

إن مدلولاتها أصبحت أعمّ وأشمل بالمقارنة مع فترة ظهورها حيث كانت تعارض اعتقاداً باعتقاد، كما يشير إلى ذلك دانييل بيريزنياك، فبالنسبة إلى الدين كان يطرح العلم، وبالنسبة إلى العقيدة المنزّلة كان يطرح العقل، وفي مقابل التقليد كان يطرح التقدم.

وكانت هذه المرحلة من حياة تطور مفهوم العلمانية ضرورية ومنسجمة مع عصرها الذي كان يهيمن عليه طابع النزعة الوضعية. فالعلمانية الفرنسية على سبيل المثال كانت مطبوعة بهذه النزعة بالمقارنة مع طابع العلمانية في بعض البلدان الأوروبية الأخرى. فبجانب تأثير النزعة الوضعية هناك الطابع التصادمي في المخيلة بين الأنواريين الفرنسيين والإيكليروس، وبين البورجوازية الصاعدة من جهة، والإقطاع ورجال الدين من جهة ثانية، الذي سينتهي بثورة 1789. بالإضافة إلى غياب إصلاح ديني كما هو الشأن في باقي الدول الأوروبية الأخرى كألمانيا وانكلترا مثلاً. ويبدو أن تمظهراتها اليوم تغيرت في العقد الأخير وأشاد بها البابا في زيارته الأخيرة

لفرنسا. وهذا ليس تحولاً على مستوى مضامين العلمانية الفرنسية فقط، بل كذلك، وهذا هو المهم، التحول الجوهري في مواقف الكنيسة من العلمانية، ليؤكد ما سبقت الإشارة إليه بأن مدلولات المفاهيم تتغير بتغير الظرفية السياسية والاجتماعية والثقافية، وبالتالي تتغير المواقف منها سلباً أو إيجاباً.

فهناك من اعتبرها صيرورة تاريخية، ونموذجاً سوسيولوجياً «في فهم المراحل الحديثة - كما يقول عزمي بشارة - وتفسيرها في عملية تمايز وتمفصل بدأت منذ وعي الدين باعتباره ديناً، ويمكن اعتبارها مثل أي تمايز صيرورة تاريخية جارية منذ بدأ تطور المجتمعات البشرية (. . .) والعلمنة بمعناها الضيق باعتبارها تطوراً تاريخياً متعيناً منذ فجر الحداثة والثورة العلمية تتجلى في انحسار الدين من مجال فكري واجتماعي بعد آخر، بما في ذلك تحييد الدولة في المجال الديني، وتحييد العلم دينياً وغيرها»[1]. ويضيف في السياق نفسه أن العلمنة إذا صح استخدامها مفهوماً: «هي جزء من عملية فصل متدرجة للديني عن الدنيوي، وللمقدس عن العادي، ولله عن العالم (. . .) فالعلمنة صيرورة، ومن السذاجة قصرها على مفهوم أو عملية فصل الدين عن الدولة»[2].

فتعريف العلمانية اليوم لم يعد مرتبطاً بظرفية سوسيو-سياسية ثابتة أو بانتماء قومي أو ديني، فقد أصبح تعريفها مرتبطاً بسياقات تاريخية دياكرونية تتغير وتتطور أسئلتها وإشكالياتها، وبالتالي مدلولاتها ومضامينها بغض النظر عن الانتماء الهوياتي قومياً كان أو

---

(1) عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، سبق ذكره، ص 439.

(2) المصدر نفسه، ص 440-441.

دينياً. فلم تعد مرتبطة بمسألة فصل الدين عن الدولة، بل بعملية التحديث عبر التحولات التي تعرفها المجتمعات، فهي «ليست بالظاهرة التي يمكن توظيفها ببساطة ويُسر - يقول عزيز العظمة - بل هي جملة من التحولات التاريخية السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والأيديولوجية، وإنما تندرج في إطار أوسع من تضاد الدين والدنيا، بل إنها تابعة لتحولات سابقة عليها في مجالات الحياة المختلفة»[1]. ولها في نظره وجوهاً: «وجهاً معرفياً يتمثل في نفي الأسباب الخارجية على الظواهر الطبيعية أو التاريخية، وفي تأكيد تحول التاريخ دون كلل، ووجهاً مؤسسياً يتمثل في اعتبار المؤسسة الدينية كالأندية والمحافل، ووجهاً سياسياً يتمثل في عزل الدين عن السياسة، ووجهاً أخلاقياً وقيمياً يربط الأخلاق بالتاريخ والوازع بالضمير»[2].

I - إشكالية العلاقة بين الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر

تعامل الفكر العربي مع هذه الإشكالية منذ أواخر القرن التاسع عشر، إمّا من زاوية الفصل، أي فصل الدين عن الدولة، أو من زاوية الوصل، أي ربط الدين بالدولة، حيث أصبحت موضوعاً للصراع بين حراس المقدس وغيرهم. وهذا التعامل لم يترك المجال لظهور منظور آخر مغاير إلا في العقد الأخير عندما بدأت تطرح

---

(1) عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، ص 37.

(2) المصدر نفسه، ص 37.

إشكالية العلمانية ضمن إشكالية التحديث بصفة عامة، وكمفهوم له ارتباطات قوية بعدة مفاهيم أخرى، تجتمع كلها في مضمون واحد مركزي ألا وهو مفهوم الديمقراطية:

منظور يعطي أهمية للبحث عن وظيفة المعتقد الديني ووظيفة المعتقد السياسي وتقاطعهما داخل الصيرورة المجتمعية، أي علاقة «ذروة السيادة العليا» بـ«ذروة السيادة السياسية». هذه الصيرورة، حسب عزمي بشارة، «ليست مختصة بدين من الديانات من دون غيره، بل هي عملية التطور الاجتماعي ذاتها، عملية تمايز الوظائف الاجتماعية وتوسطها بعلاقات تشكل الوحدة الاجتماعية والسياسية»[1].

إن جوهر التفكير في علاقة الدين بالدولة في الفكر السياسي العربي بشقيه: النهضوي والمعاصر، كان أساساً للتفكير في تحديث الدولة على وجه الخصوص كجواب على السؤال/ الإشكالية، لماذا تقدّم الغرب وتأخرنا نحن؟

فإذا كان النهضويون يهدفون من تناولهم لمسألة العلاقة بين الدين والدولة، تحقيق الحداثة السياسية، ومن خلالها التقدم الاجتماعي والاقتصادي، فعند المعاصرين كانت للغرض نفسه، لكن في إطار الدعوة إلى التحديث في جميع المجالات. فالاختلاف بين النهضويين والمعاصرين يتجلى في كون أنه لم يعد بالنسبة إلى المعاصرين تحقيق التقدم يمرّ عبر تحديث الدولة فقط، بل عبر تحديث الدولة والمجتمع والاقتصاد والثقافة... إلخ، لهذا جاء

---

(1) عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، سبق ذكره، ص 441.

النقاش حول إشكالية العلمانية في الفكر السياسي العربي، في ارتباط بالإشكاليات السياسية الأخرى وبخاصة إشكالية الديمقراطية.

فالدعوة إلى الديمقراطية في جوهرها، دعوة إلى ممارسة العقلانية، وحقّ الاختلاف والتعدد، واحترام حقوق الإنسان، وفصل السلط، من بينها فصل السلطة الدينية عن باقي السلط الأخرى، وتحرير المرأة وإشراكها في القرارات، وتقويض ركائز المجتمع البطريركي... إلخ.

فإذا كان ظهور العلمانية في الغرب متزامناً وملازماً لبناء الدولة الحديثة، ودعماً لأسسها، أي نتيجة مواجهة الذات للذات، فإن ظهورها في الفكر العربي كان متزامناً مع تفكك بنيات المجتمع التقليدية، وانهيار الدولة المركزية، دولة الخلافة من جهة، والغزو الاستعماري للمنطقة من جهة ثانية، فكان ظهورها نتيجة مواجهة الذات للآخر. لذلك بقي التعامل معها وبخاصة في الفكر السلفي يغلب عليه طابع المواجهة مع الآخر.

إن إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، إن لم تكن على الأقل مطروحة اليوم على جميع البلدان العربية، فإننا، كما يقول الجابري، أمام إشكالية أكثر خطورة تترصد بالجميع، وهي إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة، والدولة جزء منها. أي تلك العلاقة التي يطبعها استغلال السياسي للديني كما هو الشأن عند بعض الفاعلين السياسيين أحزاباً أو دولاً، وإمّا في استغلال الديني للسياسي، كما هو الشأن عند بعض الجماعات ذات مرجعية دينية أو بعض الأفراد الذين يستغلون الهامش الديمقراطي من أجل الوصول لمركز القرار لتطبيق السياسة الشرعية.

II - العلمانية والإسلام

أولاً: فإن كنا قد فرّقنا في جواب سابق بين العلمانية كعقلية وكنمط وسلوك عيش شامل، والعلمانوية كمذهب وأيديولوجيا تصادمية، فعلينا كذلك أن نفرّق بين علاقة الدين بالدولة وعلاقة الدين بالسياسة.

فإذا كانت علاقة الدين بالدولة غير مطروحة بشكل حاد وآني في جميع البلدان العربية والإسلامية، وهذا لا يعني إلغاء طرحها أو إبعادها كإشكالية من إشكاليات الفكر العربي بحكم عدم وجود مجموعات كبيرة غير إسلامية إذا استثنينا المشرق العربي، وإذا أضفنا أن نُظُم الحكم فيها تستمد تشريعاتها من القانون المدني والسياسة المدنية، فما يطرح اليوم كإشكالية أصبحت تشكل تهديداً للجميع وخطراً على تماسك بنيات المجتمع، وتحريفاً للصراع الحقيقي. إنها مسألة استغلال السياسي للديني، والديني للسياسي، كجزء واحد من مضامين مفهوم العلمانية.

ثانياً: لا بدّ لنا أن نفرق بين الإسلام كعقيدة وتراث (L'islam) وبين الأيديولوجيا الإسلاموية (L'islamisme) التي تتعامل مع الدين ليس كعلاقة بين الفرد وربّه، بل كمذهب شمولي كلّياني يغلب عليه الطابع السياسي الثيوقراطي.

إن الإسلام لم يحدد نظام حكم ولا كيفية تدبير الشأن العام، بل ترك الأمر بيد المسلم في علاقته بالتحولات التي تعرفها مجتمعاته، وإلا بماذا نفسر انهيار وفشل حكم الخلفاء الراشدين. فالنبي لم يترك نظاماً ولا مذهباً من المذاهب الموجودة اليوم، ولا فرقة أو جماعة من الفِرق والجماعات العديدة المنتشرة هنا وهناك في أرجاء العالم

العربي والإسلامي، بل حتى خارج هذين العالمين، ولا ترك أهل أمة السنّة أو أهل أمة الشيعة، بل ترك رسالة وعقيدة واحدة موحّدة، وهذا الخليط والفرق بين المذاهب والجماعات هو نتيجة لظروف الزمان والمكان وتحولات الأوضاع السوسيو-سياسية، والاقتصادية. ما يدفعنا إلى التأكيد على جعل الواقع والظروف التاريخية مرجعاً أساسياً وأصلاً ثابتاً من أصول الإسلام بجانب الكتاب والسنّة.

فإذا أراد الفكر المتنور أن يجادل الفكر التقليدي المنغلق، عليه أن يعتمد ويبرز في تحليلاته هذا المرجع الثالث بجانب المرجعيتين المعروفتين اللتين يعتمد عليهما الخطاب التقليدي دون سواهما، للحفاظ على سلطته واستغلالها في التأثير على المشهد الثقافي ليبقى الجميع تحت هيمنة وسيطرة سلطة القبور والأموات. لأنه لم يستطع تجاوز سلطة الماضي وبالتالي لم يستطع القيام ولا القدرة على طرح أسئلة جريئة وشجاعة تتعلق بالإسلام في علاقته بالتحولات التاريخية والاجتماعية، التي تنتج عنها أسئلة وإشكالات جوهرية مرتبطة بعلاقة المسلم بعصره.

والذي له الجرأة على طرح مثل هذه الأسئلة هو الفكر النقدي الذي يعتمد على الواقع وآلياته في التحليل. وقد بدأنا نلمس بوادر هذا التوجه داخل الفكر الشيعي مثلاً من خلال نقد ولاية الفقيه، والدعوة إلى تجاوز رواية المهدي المنتظر... إلخ. بخلاف المذهب السنّي الذي ما زال تحت سيطرة الفقه التقليدي.

وإذا التزمنا بهذا التركيب، فإن مسألة العلمانية تطرح بشكل خاص كتضاد وتهديد لمصالح الإسلام السياسي، لأن مرجعياته والبُعد الأيديولوجي الذي يتأسّس عليه يعتمد في منطلقاته وبديهياته

على المنطق الإطلاقي، والتوظيف السياسي للدين، بينما العلمانية والمفاهيم الحداثية الأخرى المرتبطة بها كلها تتأسّس على المنطق النسبي و«إبعاد المقدس عن المدنس»، وهذا الاختلاف في المنطلقات هو ما يجعل الإسلام السياسي يعادي ويستبعد العلمانية، لأنها لا تساير أهدافه السياسية، فموقفه منها إذن لا يتأسّس على البُعد الديني، بل على البُعد السياسي والأيديولوجي. هذا ما يجعله متشدداً في مواقفه ليس فقط اتجاه العلمانية، بل اتجاه كل مفاهيم الفكر الحديث والتي أصبحت جزءاً من فكرنا العربي، كمفهوم الديمقراطية والتسامح والاختلاف، وحقوق الإنسان... إلخ.

III- العلمانية في المغرب

إذا استثنينا تعامل بعض المثقفين والمفكرين المغاربة مع العلمانية، وكيف كانت مقارباتهم النظرية، إمّا في اتجاه الفصل أو الوصل، وإمّا في اتجاه البحث عن أصولها في الغرب وجذورها في التراث، وإمّا في إطار عملية التحديث بصفة عامة، أو التحديث السياسي بصفة خاصة، نجد أن المفهوم يكتنفه غموض والتباس كبيرين. ولإبراز هذا الغموض سنحاول الوقوف على تفاعلات الأطراف الفاعلة في الساحة السياسية مع العلمانية، من خلال التقارير المذهبية والأيديولوجية لمؤتمراتهم، أو استناداً لتصريحات قاداتهم.

1- بالنسبة إلى الدولة كمؤسسة سياسية، وكطرف له أيديولوجيته وتصوره للممارسة، ليس فقط السياسية بل كذلك الدينية، من خلال إمارة المؤمنين ووزارة الأوقاف أو منظومة التربية والتكوين، نجد أن تعاملها مع العلمانية أو علاقة الدين بالدولة يغلب عليه طابع

الانتقائية، فهي علمانية على مستوى الممارسة السياسية، وتقليدية محافظة على مستوى الممارسة الدينية، وهذا الغموض والإبهام يساعد على التوظيف السياسي للدين تحت شعارات «الأصالة والمعاصرة» أو «الوسطية والاعتدال»، حتى أصبح يصعب على الدارس تحديد مضامين هذين الشعارين، وبالتالي أين حدود التقليد وبداية التحديث.

2- بالنسبة إلى الأحزاب الوطنية والديمقراطية، يتجلى الغموض في غياب رؤية وموقف واضحين في خطاباتها وممارساتها، لهذا كان تعاملها مع العلمانية، إمّا من زاوية اعتبارها كترف فكري خاص بالنخبة، وإمّا لأنهم لم يستطيعوا الفكاك من هيمنة النزعة السلفية التي كانت الأيديولوجيا الرسمية للحركة الوطنية.

وحتى اليسار لم يبدأ الاهتمام بالمسألة الدينية وعلاقة الدين بالدولة، إلا في السنين الأخيرة بنوع من الحذر ومن موقع تبرئة الذمة من نعت الإلحاد والكفر، انعكس على موقفه المتردد والملتبس من العلمانية، حيث يتبناها كشعار دون مضمون.

3- أمّا تعامل حركات الإسلام السياسي مع العلمانية فهو الرفض ونعتها بالإلحاد، لأنها كما سبقت الإشارة، لا تساير، بل تناقض إستراتيجيتهم السياسية، لكونها تدعو إلى فصل السياسي عن الديني.

وهذا واضح من خلال خطابات جماعة «العدل والإحسان» أو حزب «العدالة والتنمية» ومن ورائه حركة «التوحيد والاصلاح». فالبناء الأيديولوجي لتنظيماتهم يتأسّس على الخلط بين الديني والسياسي أو الروحي والمدني.

فإن كانت جماعة «العدل والإحسان» لا تخفي صبغتها السياسية/ الدينية حتى في تسميتها، فإن حزب «العدالة والتنمية». وإن كان يقرّ بمرجعيته الإسلامية، وبأن الإسلام هو المصدر الأسمى لجميع التشريعات والقوانين، يعتبر نفسه حزباً سياسياً لا دينياً يخضع لقوانين الدستور وعلى رأسها الاعتراف للملك بإمارة المؤمنين، وهذا اللعب على ورقة الغموض دفع ببعض خصومه السياسيين إلى اتهامه بإتّباع سياسة التقية، ليسهل عليه استغلال الدين من أجل السياسة.

إن التعامل مع العلمانية، أو مع المسألة الدينية في الخطاب السياسي المغربي، وعند الفاعلين السياسيين، يكون إمّا تعاملاً تغيب فيه الرؤية الواضحة والجنوح نحو الانتقائية، أو تعاملاً حذراً ومتردداً لإبعاد شبهات الإلحاد، أو تعاملاً رافضاً رفضاً مطلقاً لها، لأنها تعيق وتقوّض التصور الثيوقراطي للدولة.

مفهوم الغيرية في الفكر العربي والإسلامي

I- مدخل:

إن مفهوم الأنا والآخر هو في حقيقة الأمر، علاقة تربط بين الذات والغير، أو العالم الداخلي والعالم الخارجي، إن بشكل مباشر وواع أو غير ذلك.

هذه العلاقة طرحت كإشكالية، منذ أن حصل وعي الإنسان بأناه (Le moi)، ووجودها في استقلال عن العالم حسب الكوجيتو الديكارتي، حيث أصبح هذا الوعي عند هوسرل (Husserl) فتحة أو باباً نحو الغيّرية، وعن طريق اللغة، يضيف هوسرل، نكون مع هذا الغير في تفاهم وانسجام متبادل، حيث يقول: «عندما أتكلم لغة، فأنا لست وحيداً، فعندما أتكلم لغة، فهذا معناه أنتمي إلى مجموعة».

فإذا تأملنا جيدا قول كل من ديكارت (Descartes) وهوسرل، سنقف على التحول العميق الذي أصاب الوعي الأوروبي، من الوعي بالذات كفرد إلى الوعي بالذات كجماعة، من لحظة تأسيس الوعي الفرداني الذي تأسّس عليه الفكر اللبيرالي في القرن الثامن عشر إلى الوعي بالجماعة الذي تأسس عليه الفكر القومي وبخاصة الألماني في القرن التاسع عشر ميلادي.

وما يهمنا من هذه النتيجة هو أن الأنا أو الآخر قد يجسد الفرد كما قد يجسد الجماعة، والنتيجة واحدة وهو ذلك التباعد أو التمايز بين الذات والموضوع.

فإذا كانت الأنا مفهوماً شبه محدد في الذات، فإن الآخر يبقى تطرح حوله مجموعة من الأسئلة، هل يمثل أنا/ الآخر /Un autre) Moi-même)، أي مثلي ومختلف عني، كالتعريف الأرسطي للجوهر: «هو الشيء القائم بذاته، والمتميز عن غيره». فإذا تجاوزنا البُعد الذي يميز الإنسان عن غيره، فبماذا يتميز الإنسان عن أخيه الإنسان، يجعل منه آخراً يختلف معه في الحضارة والثقافة والسياسة والعقيدة... إلخ.

إن الحديث عن الآخر سنتعامل معه كجماعة قد تنتمي للثقافة نفسها وللهوية نفسها، لكن قد تختلف مرجعياتها وأصولها النظرية، أو تختلف في انتمائها العقدي الديني. وفي الوقت نفسه قد نتعامل معه (أي الآخر) كجماعة لها هوية وثقافة تنتمي إلى حضارة مغايرة لحضارة الأنا. ومن خلال هذه النظرة سنحاول استخراج الأسس النظرية لمفهوم آخر جدير بالاهتمام، وهو مفهوم الاختلاف، الذي تأسّست وانبنت عليه مجموعة مفاهيم أخرى كمفهوم الديمقراطية - والحرية - والتعدد، وحقّ الآخر في الوجود كحقّ من حقوق الإنسان الأساسية.

II- مفهوم الغير في التراث العربي الإسلامي:

إن الحديث عن الأنا والآخر في الثقافة العربية الإسلامية منذ علماء الكلام إلى الفلاسفة والفقهاء، سيجعلنا نقف على أهم

لحظات الصراع الذي ميز الفكر الإسلامي وداخل المجتمع العربي الإسلامي حول السلطة الثقافية بين فقيه النصّ وفقيه العقل.

إن نشأة الفكر الإسلامي في حدّ ذاتها أشّرت على صراع الأنا والآخر، أي بين المسلم وغير المسلم دفاعاً عن العقيدة الإسلامية في مواجهتها للعقائد الأخرى، إمّا «كتابية» أو غير «كتابية»، كما هو الشأن مع المعتزلة في مواجهتهم لأتباع العقائد الفارسية القديمة وبخاصة المانوية، رغم أن في المجتمع الإسلامي «أعطى الدين السائد لأديان دون غيرها شرعية وحدود التواجد معه، وهي «الأديان الكتابية»، وما عداها من عقائد فلا شرعية له»[1].

ففي المجتمع الإسلامي وكباقي المجتمعات التقليدية، يظلّ جوهر الاختلاف يمثله الاختلاف الديني، ومع ذلك، في نظر علي أومليل، فإن «الفلاسفة المسلمين كانوا غالباً ما يتحاشون الخوض في المسألة الدينية. بعضهم تعالى عليها معتبراً أن الدين هو عقيدة العوام، وأنه ضروري لكبح «شرورهم» وملائم لمستوى أفهامهم، في حين أن الفلسفة هي عقيدة العقل، وبعضهم حاول توفيقاً مصطنعاً بين الدين والفلسفة، قصد إدخال الدين تحت رداء الفلسفة، وبعضهم ترك المسألة الدينية جانباً، معتبراً أن للدين مجاله وللفلسفة مجالها. فكما أنه لا بدّ من الدين للجمهور، فإن للفلسفة صفوتها المختصة بها، وهو في الواقع موقف غايته أن يترك الفيلسوف وشأنه، هو يعترف للدين بمجاله، فليعترف له الدين هو أيضاً بمجاله الفلسفي

---

(1) علي أومليل، **في شرعية الاختلاف**، ط 1، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، 1991، ص 7.

الخاص. هو إذن يطالب بالاعتراف المتبادل، وهذا كان مثلاً موقف السجستاني وابن رشد»[1].

وقد نجد الآخر داخل التراث العربي الإسلامي ليس فقط من يمثل الثقافة الغيّرية، فقد نجده كذلك متجسداً في تصورات الرحالة المسلمين، عند احتكاكهم بمجتمعات وحضارات مختلفة ومتناقضة مع حضارتهم، كما هو الحال عند ابن بطوطة، أو رحالة جغرافيين مثل المسعودي، وابن فضلان وابن حوقل وغيرهم.

إن الحديث عن الآخر في الثقافة العربية الإسلامية، قد يجرّنا إلى الحديث عن الثقافة اليونانية بتأثيراتها على الفكر العربي الإسلامي والحضارة العربية الإسلامية بصفة عامة. فقد نكتفي بهذا القول: «إن العرب هم ورثة الفكر اليوناني»، لترك الفرصة للحديث عن الأنا والآخر داخل الثقافة العربية الإسلامية من خلال صراع فقيه النصّ وفقيه العقل الذي يمثل كل واحد منهما الأنا والآخر في الوقت نفسه. وسنعتمد في ذلك قراءة سريعة ومقتضبة لرواية **حيّ بن يقظان** لابن طفيل.

فمن بين أهم شخصيات الرواية، هناك حيّ وأبسال، وهما رمزان يمثلان موقف ابن طفيل من علاقة الفلسفة بالدين. فإذا كان حيّ يجسد العقل الفعال البشري والمستنير في سعيه وراء الحقّ، فإن أبسال يلتمس الحقّ عن طريق تقصّ المقصود بالنصّ الموحى، وتأويل ما لا يتفق ظاهراً مع الدليل العقلي[2].

---

(1) علي أومليل، **في شرعية الاختلاف**، سبق ذكره، ص 8.

(2) مجلة **الفكر العربي المعاصر**، العدد 80/ 81 (أيلول/ سبتمبر 1990).

فحيّ يمثل جماعة الفلاسفة أو فقهاء العقل، في حين يمثل الثاني فقهاء النصّ، الذين يميلون نحو التأويل الذي يميزهم عن سلمان كشخصية ثالثة في الرواية، الذي يمثل جمهور الناس، أو العامة التي تعتمد وتكتفي بظاهر النصّ في إدراك الحقيقة.

فحيّ يمثل الآخر على المستوى المعرفي بالنسبة إلى أبسال وسلمان. فالحقيقة عند حيّ - وهو الذي عاش وحيداً في جزيرة منعزلة - لا يمكن أن نصل إليها إلا عن طريق العقل، أي الارتقاء من المحسوس إلى المعقول، وبواسطته نصل إلى معرفة حقيقة وجود العالم، ومن ثم حقيقة وجود الله دون وساطة.

فعندما التقى أبسال حيّ في جزيرته، علِم من حيّ أنه ترقى بالمعرفة حتى وصل إلى حقيقة وجود الله عن طريق العقل فقط، فاقتنع أبسال بأهمية العقل في إدراك الحقيقة فتطابق عنده المعقول والمنقول. فجسد بذلك حيّ وأبسال تلك الوحدة، التي كان يهدف إليها ابن طفيل في توفيقه بين الفلسفة والدين، أو بين العقل والنقل.

فمن خلال هذه الوحدة، يتضح لنا أن الأنا انصهرت في الآخر، فأعطت حقيقة أخرى، وهي أن العقل والوحي يؤديان إلى الحقيقة نفسها، بل إن أبسال عندما عاد إلى الجزيرة مع حيّ منعزلين عن العامة، اتخذ حيّاً إماماً ثم عبداً لله إلى أن أتاهما الموت.

فالآخر هنا بعد وحدة حيّ وأبسال، أصبح يجسده الجمهور أو العامة كما يصفها الغزالي، التي يمثلها سلمان في الرواية. فعزلة حيّ وأبسال في هذه الرواية ترمز إلى عزلة وغربة العقل، واستعمال التأويل في الفكر العربي الإسلامي.

III- الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر:

في هذا المحور سنحاول الوقوف على مسألة الأنا والآخر، كمكونين ثقافيين موجودين داخل الثقافة العربية المعاصرة، مختلفين في العقيدة الدينية.

وسنعتمد في ذلك على حوار فكري، دار حول مفهوم التسامح، بين مفكرين طبعا الفكر العربي أواخر القرن التاسع عشر ميلادي، يدينان بديانتين مختلفتين: الإسلام بالنسبة إلى محمد عبده، والمسيحية بالنسبة إلى فرح أنطون، ولكنهما ينتميان إلى الحضارة والتربة نفسهما - الحضارة العربية الإسلامية - وذلك لنقف على الغنى والتنوع الذي عرفته وتعرفه هذه الحضارة، وفي الآن نفسه لإبراز مسألة التعدد والاختلاف في إطار الهوية الواحدة. وقد تناولنا بالتفصيل مسألة التسامح في جدالهما في الفصل الأول من هذا الكتاب.

فحوار هذين الرجلين سينطلق من إشكالية على صيغة سؤال: أي كان أكثر تسامحاً وأقل تعصباً فيما يختص بالعلم والعلماء: الدين المسيحي أم الدين الإسلامي؟

وقبل أن نصل إلى الخلاصة العامة التي طبعت أجوبة كل من عبده وأنطون، نعرج على بعض الآراء التي جاءت في تقديم مجلة **الجامعة** حول مفهوم التسامح في المسيحية والإسلام. يحاول كل رأي حسب انتمائه العقدي، إتهام العقيدة الأخرى بالتعصب واللاتسامح اتجاه العلم والعلماء، بالرجوع إلى تاريخ تلك الديانة لإعطاء أمثلة ونماذج تثبت عدم التسامح، ويمكن العودة بالتفصيل للفصل الأول المتعلق بجدال محمد عبده وفرح أنطون.

فهناك من رأى أن المسيحية أكثر تسامحاً من الإسلام، بإعطاء أمثلة لبعض العلماء الذين وجّهوا سهام نقدهم للمسيحية دون أن يتعرضوا لأي أذى، بينما في الإسلام، كما يرون، حصل العكس بإعطاء مثال ابن رشد وما عاناه من الفقهاء.

وهناك الرأي الآخر الذي دافع عن سماحة الديانة الإسلامية في مقابل المسيحية بإعطاء مثال ديوان التفتيش في إسبانيا[1].

ولتجاوز هذين الموقفين المتطرفين، لم يرد فرح أنطون حصر مسألة التسامح في دائرة ضيقة تنحصر في علاقة العلم بالدين، بل أراد أن يوسع دائرة النقاش من خلال طرحه مسألة أعمّ وأشمل من مسألة التسامح ألا وهي إشكالية فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية، فالتسامح لا يمكن أن يتحقق في رأي أنطون إلا بتحقيق فصل السلطتين في المقام الأول، حتى يتمكن العلم والفلسفة من التغلب على الاضطهاد الديني في المقام الثاني.

لهذا دعا أنطون إلى التصالح بين الأديان والتساهل بينها، معتبراً أن العقيدة الدينية مسألة خاصة تتعلق بالفرد مع خالقه[2].

فالتسامح الحقيقي إذن حسب أنطون، هو النظر إلى الإنسان من حيث هو كذلك فقط، بقطع النظر عن دينه ومذهبه، فالقيمة الحقيقية للإنسان لا تكمن في انتمائه لهذا الدين أو ذاك، أو في تدينه أو عدمه، فقيمته تكمن في إنسانيته، التي هي الإخاء العام الذي يجب أن يشمل جميع البشر.

---

(1) المرجع نفسه، ص 125.

(2) المرجع نفسه، ص 141.

أمّا محمد عبده فكان ردّه موافقاً لموفق أنطون من خلال اعتباره أن الدين معاملة بين العبد وربه، ولا دخل للإنسان في عقيدة أخيه الإنسان[1].

بهذين الموقفين إذن يمكن أن نقف على إشكالية الأنا والآخر، من خلال مفهوم التسامح عند مفكرين عربيين، ينتميان للحضارة نفسها ولكنهما يختلفان في العقيدة الدينية.

IV- نحن والغرب:

نجد أنفسنا في هذا الجزء، أمام إحدى الإشكاليات الرئيسية التي أصّلت وأسّست للفكر العربي المعاصر في بداية القرن التاسع عشر، من خلال طرح السؤال/ الإشكالية: «لماذا تقدم الغرب وتأخرنا نحن»؟

فالمضمر في هذا السؤال، هو أنه لأول مرة في تاريخ العرب والمسلمين، يعترفون بتأخرهم ودونيتهم تجاه الآخر. فتاريخ العرب والمسلمين هو تاريخ الإحساس بالتفوق وخير أمة أخرجت للناس.

طرح هذا السؤال بعد تفكك الدولة العثمانية، وإلغاء دور الخلافة بعد دخول الاستعمار الغربي، بدءاً باجتياح جيوش نابوليون (Napoléon) لمصر، ما أدى إلى خلخلة البنيات التقليدية، وجعل العرب والمسلمين يعيشون لأول مرة ما يسمى بـ«صدمة الحداثة»، الشيء الذي دفعهم إلى طرح مفهوم الإصلاح الذي حددوه في إصلاح الدولة، وتحديث الجيش، وإصلاح نظام التعليم، وخلق

---

(1) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، ص 124.

ميزانية قارة من خلال إحداث نظام ضريبي (إصلاحات محمد علي في مصر).

لكن ما يهمنا في هذا المحور، هو ردّ فعل العربي اتجاه تفوق الآخر/ الكافر/ دار الحرب... إلخ، المتمثل في الغرب، وكيفية تحديد التعامل معه. إن الأجوبة كثيرة، والنماذج التي يمكن الوقوف عندها كثيرة هي أيضاً، لكن سنختار بعض النماذج التي تنتمي لنفس المدرسة السلفية وتختلف في النظرة إلى الغرب ومبررات تقدمه وتفوقه، وبالتالي كيفية التعامل معه على الأقل، على المستوى الثقافي الفكري. هذه النظرة سنحاول استخراجها من خلال نصوص أنور الجندي، وراشد الغنوشي، وعلال الفاسي.

إن مواقف الجندي من الغرب والفكر الحديث عامة، تعطي عند العديد من المهتمين انطباعاً بكونها أكثر انغلاقاً ولا تتماشى ومواقف الفكر السلفي عند الرواد كمحمد عبده والأفغاني وغيرهما.

يرى الجندي أن نهضة الغرب تأسّست على «تيّقظ الحركة اليهودية في أوروبا وانبعاث مفاهيمها من التلمود والتوراة المحرّفة»[1]، في شكل حركة - يضيف الجندي - تسمى بالماسونية، وما ارتبط بها من حركات تغيير، كانت الثورة الفرنسية في مقدمتها، بتأطير نظري فكري يتمثل في نموذج الفكر الأنواري الذي جاء، في نظره، «معارضاً معارضة كاملة للفكر الغربي المسيحي، عاملاً على هدم الحكومات الأوروبية المسيحية، وإقامة أنظمة جديدة يتاح في ظلها لليهود الخروج من الجيتو والحصول على حقّ المواطن».

(1) أنور الجندي، **سقوط العلمانية**، ط 1، دار الكتاب اللبناني، 1973، ص 16.

فحتى يسيطر اليهود على العالم، في نظر الجندي، سلكوا في ذلك «طريق الدعوة إلى العلمانية، أي فصل الدين عن الدولة، وإعطاء كل مواطن نفس الحقّ الذي سيحصل عليه الآخرون، دون النظر إلى دينه»[1]. وقد تحقق لهم ذلك عن طريق الثورة الفرنسية، وثورات مماثلة عمّت أوروبا بكاملها، بل يرى الجندي في سبيل السيطرة على العالم، كانت الثورة الفرنسية خطوتهم الأولى، وأن الخطوتين التاليتين كانتا في إسقاط الدولة العثمانية، وإقامة النظام الشيوعي في روسيا.

فنهضة الآخر/ الغرب إذن عند الجندي، لم تكن نتيجة للتحولات الكبرى التي عرفتها المجتمعات الغربية من ثورة صناعية، واكتشافات جغرافية، وظهور الطباعة ونشر الفكر المتحرر من هيمنة رجال الدين، والإصلاح الديني، وفصل السلط... إلخ، الذي أدى إلى بروز فكر جديد، فكر الأنوار كمقدمة نحو تجسيد فكرة الحرية والديمقراطيه بعد ثورة 1789، بل إن الجندي يرى في أسباب هذه النهضة، خدعة يهودية للسيطرة على العالم: «نتاج يهودي تلمودي أصيل كان له أبعد الأثر في الفكر الغربي»، فقد سادته في نظره أربعة عوامل هامة:

1- نظام الاقتصاد القائم على الربا.

2- التعليم اللاديني المتحرر من نفوذ الكنيسة.

3- القانون الوضعي المنفصل عن شرائع الله.

4- الديمقراطية التي تحل الإيمان بالدولة محل الإيمان بالعقيدة.

---

(1) أنور الجندي، **سقوط العلمانية**، سبق ذكره، ص 17.

ويتضح من خلال هذه العوامل الأربعة أنه، في نظر الجندي، ليس فقط العقلانية هي وحدها نتاج يهودي، بل كذلك الاقتصاد الليبرالي، والفكر الأنواري، والديمقراطية الغربية.

التطور الذي حصل عند الآخر هو مقدمة في نظره لضرب الأمة العربية والإسلامية. فالدعوة إلى الديمقراطية وإنشاء برلمان وسنّ دستور، وإقامة تعددية في الأحزاب بالتركيز على الإقليمية، تهدف، في نظره، إلى «الفصل بين الوطنية، وبين مفهوم الأمة العربية من ناحية، وبينها وبين وحدة العالم الإسلامي من ناحية أخرى، كما عملت على فصل هذه الأقطار ثقافياً، وبين الفكر العربي الإسلامي»[1].

يرى الجندي الحرية والليبرالية شأنها شأن العقلانية، تهدف إلى النبش والحفر في التاريخ ما قبل الإسلام، بهدف الإعلاء من شأنه، وفي هذا إشارة واضحة إلى كتاب طه حسين **في الشعر الجاهلي**. كل هذا في نظر الجندي محاولة لطمس الهوية العربية الإسلامية، وعزل العرب والمسلمين عن جوهر فكرهم الأصيل.

والنظرة نفسها نجدها تحكم مواقف الجندي من القانون الوضعي والتربية والتعليم والاقتصاد، والعلم والفلسفة والعقل ومفهوم التطور.. إلخ. إن الموقف من الآخر بالنسبة إلى الجندي تلخصه هذه الجملة: «إن البيئة العربية الإسلامية اليوم - في نظره - تقف من التجربة الغربية كلها موقف الحذر والشكّ والمعارضة»[2].

---

(1) أنور الجندي، **سقوط العلمانية**، سبق ذكره، ص 27.

(2) المرجع نفسه، ص 135.

وبهذا، فموقف الجندي من الآخر موقف تضاد وتناقض ورفض، فالمسلمون في نظره قبل ظهور مفاهيم الغرب وقبل ظهور الحداثة كانوا أفضل مما صاروا عليه. وما يمكن استخراجه من هذا الموقف هو أنه لم يكن الجندي يدافع إلا عن واقع التخلف والانحطاط في ظلّ الدولة العثمانية، والذي رفضه وعمل على تجاوزه أغلب مفكري النهضة من مصلحين إسلاميين وليبراليين. بهذا يكون الجندي خرج عن القاعدة التي وجهت الفكر العربي منذ بداية القرن التاسع عشر، ألا وهي إشكالية الخروج من التخلف، وأصبحت قاعدته الرئيسية هي رفض كل ما هو جديد ومتنور باسم الدفاع عن الإسلام وحضارته.

فإذا كانت هذه نظرة الجندي للآخر، وهي نموذج من التعبيرات التقليدانية في الفكر العربي التي تعطي تأويلاً خاصاً للتاريخ والدين كذلك، فإن نظرة الغنوشي وعلال الفاسي مثلاً ستكون مغايرة، يمكننا استخراجها من بعض نصوصهما.

فبالنسبة إلى الغنوشي يمكن استنتاجها من إحدى مداخلاته في «ندوة الحوار القومي الديني»، حيث يقول: «وكل الذي نريده هو تطوير نموذج أصيل للحكم يستوعب تجربة التحديث الغربي ويتجاوزها على أسس وغايات. لئن التقت في بعض المحطات مع فلسفة الغرب وأدواته التنظيمية خاصة. فهي تنهل بالتأكيد من معين آخر، من شجرة أصلها ثابت وفرعها في السماء (...) وذلك من خلال اعتبار إنجازات التحديث في تحرير العقل من كل هيمنة، وإحلال الإنسان غاية للتمدن وتحرير إرادة الشعوب وتمكينها من القوامة والسيادة على حكامها عبر مؤسسات شعبية منتخبة، وأولوية

المجتمع المدني على الدولة، مثل مطالب الحركة الوطنية والقومية والاشتراكية والليبرالية والتجزئة والاستغلال... إلخ. هذه المطالب ليست مشروعة فحسب، بل هي أركان أساسية معتمدة في المشروع الحضاري الإسلامي والنهضة، دونما حاجة إلى تقليد للغرب وتدليل له وانبهار بإنجازاته. أو تعبئة مشاعر العداء والاستنكاف الطفولي تحت الأخذ بما اكتشف ونهم من حكمه، أو العمى عما يتردى فيه من مهالك وأزمات ومظالم»[1].

إن الإطار الذي يتحرك فيه الغنوشي وغيره من المسلمين هو الإسلام، لكن لا يرفضون التعامل مع الآخر/ الغرب، بل يدعون إلى الاستفادة من منجزاته من أجل تحقيق الحداثة السياسية والثقافية متأثرين بفكره الليبرالي. والموقف نفسه من الآخر والدعوة نحو التحرر والانعتاق من التخلف والجهل، نجده عند علال الفاسي: «إن حياة بغير حرية لهي الموت المحض، وإن وجوداً من غير فكر حرّ لهو العدم، وإن مدنية لا تقوم على التحرر والتبصر لهي الوحشية الأولى، ولو كانت في أحدث طراز»[2].

لهذا يرى علال الفاسي أن «الإسلام بصفة خاصة لا يمكنه إلا أن يحبذ كل ثورة على التحكم في العقول والأشخاص باسم الدين أو تمنح طائفة من البشر مكان التشريع الديني والقداسة الروحية التي تجعلهم آلهة أو أنصاف آلهة. لأن أول ما صنعه الإسلام هو تعبيد النفوس والأرواح لأي طغيان من طغيانات الإنس والجن. ولذلك لا

---

(1) مجلة آفاق، العدد 3/ 2، 1993.

(2) علال الفاسي، النقد الذاتي، مطبعة الرسالة، 1979، ص 99.

يمكننا إلا أن نكون في مقدمة الثائرين على كل نظام كهنوتي من شأنه أن يتدخل بين الأفراد وبين الله»[1].

وواضح من هذا القول التأثير الكبير للفكر الليبرالي - كعلامة من علامات التعامل مع الآخر - على التوجهات النظرية والفكرية عند علال الفاسي رغم سلفيته.

(1) علال الفاسي، **النقد الذاتي**، سبق ذكره، ص 115.

إشكالية الدولة المدنية
ورهانات التحديث في المجتمعات العربية

إن أهمية تناول موضوع الدولة المدنية، يكمن في راهنيته على الساحة السياسة العربية اليوم، أكثر من أي وقت مضى، وذلك إثر التحولات التي تعرفها المجتمعات العربية من خلال ما يسمى بـ«الربيع العربي»، التي أوصلت جزءاً من حركات الإسلام السياسي لتسيير الشأن العام، وما تحمله هذه الحركات من مواقف سياسية وأيديولوجية اتجاه الدولة ومرجعياتها من جهة، والمجتمع كأفراد وعلاقات وسلوكات من جهة ثانية.

هذا المعطى الأساسي، يجعلنا كمهتمين مواكبين لتطور وتشكل الدولة المدنية في مقابل الدولة غير المدنية، ومرجعياتها النظرية والفكرية التي أسّست للتدبير الحديث للسلطة السياسية، وانعكاساتها على العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

لا يخفى على المهتم بالفكر السياسي ما يحمله مفهوم الدولة المدنية من دلالات ومعانٍ مرتبطة أساساً بمفاهيم مترابطة، سوف تشكل جوهر مفهوم عام وشامل، هو مفهوم الديمقراطية، لذا سنحاول ربط البناء النظري الذي أنتج المفهوم، بالتحولات التي عرفنا منبتها، جاعلين نصب أعيننا مهمة المقارنة بينه وبين الخطاب

العربي المعاصر، ما سيدفع قي تناولنا للموضوع إلى استبعاد منطق التجزيء والانتقائية اللذين سقطت فيهما مجموعة من الكتابات التي تطرقت إلى موضوع الحداثة، وبالتحديد موضوع التحديث السياسي، معتمدين في تحليلنا على منهج التشخيص التاريخي والفكري لقراءة الواقع.

إن الحديث عن الدولة المدنية يحمل في ثناياه صيرورة التحولات التي عرفتها المجتمعات البشرية، وبالتالي بناء الدولة بالموازاة مع تشكل مفاهيم الفكر السياسي، منذ أن كانت تتداخل مفاهيمه بمفاهيم الفكر الأخلاقي والديني، إلى لحظة الانفصال وبناء الدولة بمدلولها الحديث.

إن مؤرخ الأفكار، يجد نفسه أمام كم هائل من الأحداث والمعطيات التي تجسد المنعطفات التاريخية نحو بناء الدولة المدنية في الغرب، منذ القرنين الحادي عشر والثاني عشر، فبعض الكتابات تكاد تجزم أن فكر الأنوار هو منطلق التأسيس النظري للدولة المدنية وبالتالي التفكير العقلاني والعلمي، وبداية الانعتاق من سيطرة التفكير القروسطي، غير أن الأمر يعود إلى ما قبل ذلك بقرون، بل فكر الأنوار هو ثمرة لجهود وصراعات كبيرة يتداخل فيها الثقافي بالسياسي والاجتماعي، بدأت مع استقلال المثقف عن الكنيسة والسلطة الدينية، من خلال ظهور الجامعات في القرن الثاني عشر ميلادي[1]، وبداية ظهور المثقف الحديث، وبالتالي بداية التمرد على

---

(1) Louis Bodin, *Les intellectuels*, collection « Que-sais-je ? », PUF, 1964.

السلطة الدينية من باب نقد المجتمع وقيمه، والإعلاء من شأن وقيمة الإنسان كعلامات أولى للثقافة الليبرالية، وتمثلت هذه المواقف الجديدة ذات الطابع الإنسانوي في الشِّعر، بجانب النزعة الإنسانية التي أصبحت تؤسس نظرتها في كون الإنسان هو مركز الخلق، والحقيقة هي المثبتة والمؤكدة بالعقل، مما سيترتب عنه ظهور مجموعة من المفاهيم الرئيسية في الفكر السياسي الحديث كمفهوم التسامح ومفهوم فصل السلط ومفهوم العقد الاجتماعي.

جاء مفهوم التسامح الديني كردّ فعل ضدّ الدوغمائية، وقد برز منذ القرن السادس عشر ميلادي والقرن السابع عشر ميلادي، لكن فلسفة الأنوار هي التي قادته إلى أوجه خلال القرن الثامن عشر ميلادي. وقد تناولنا بالتفصيل كل هذه التحولات في الجزء المتعلق بـ «أصول فكرة العلمانية».

أمّا مسألة فصل السلط، يمكن أن تعيدنا إلى القرن الخامس عشر ميلادي، مع مكيافيللي (Machiavelli) الذي يعتبره البعض الأب المؤسس للحداثة السياسية، من خلال كتابه **الأمير**، فبالنسبة إلى مكيافيللي إن العقل المؤسس للسياسة هو فعل لا أخلاقي، يقول في الفصل الثامن عشر من رسالته، أنه لا خيار أمام الأمير سوى أن يسلك ويتصرف «ضدّ الإنسانية وضدّ مبدأ الإحسان والرحمة، بل ضدّ الدين بالذات»، إذن فمع مكيافيللي أصبحت السلطة السياسية ظاهرة بشرية خالصة مجردة من كل تبرير أخلاقي أو لاهوتي أو ميتافيزيقي.

وسيذهب مونتسكيو (Montesquieu) بعيداً في عملية الفصل، من خلال نظرية الفصل العمودي ونظرية الفصل الأفقي للسلطات،

حيث تعتمد **النظرية الأولى** على تمايز مؤسسات المجتمع المدني والحفاظ على استقلالها البيّن اتجاه السلطة السياسية. وتعتمد **النظرية الثانية** في تمايز سلطات هذه السلطة إلى ثلاث: السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية، لمواجهة احتمال التملك الاستبدادي للسلطة.

أمّا جان جاك روسو فقد أعاد صياغة فكرة العقد الاجتماعي التي طرحها هوبز قبله، فبالنسبة إليه فالعقد هو عقد الحرية، وشكل للاجتماع السياسي يوحّد الأفراد في إرادة عامة واحدة.

إن الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة، حسب بيرتراند راسل (Bertrand Russell)، تحدد معالمه أربع حركات كبرى[1].

1- حركة النهضة الإيطالية (القرنان الخامس عشر والسادس عشر)، اعتمدت هذه الحركة على اللغة الشعبية كأداة، جعلت الكلمة المكتوبة متاحة لعامة الناس غير الملمين باللغة اللاتينية، مثال: كتابات دانتي (Dante) وبوكاشيو (Boccaccio) وغيرهما، وهذا يمثل خروجاً عن التراث الكنسي السائد.

2- حركة النزعة الإنسانية التي كان مجال تأثيرها المفكرين والأدباء والشعراء.

3- حركة الإصلاح الديني مع لوثر (Luther): وهي حركة ترمي إلى إصلاح الدين وجعل الإنسان في اتصال مباشر مع الله بدون الحاجة إلى وسيط.

---

(1) برتراند راسل، **حكمة الغرب**، ج 2، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، 1983، ص 18-19.

4- حركة إحياء الدراسات التجريبية: وهو الإحياء الذي استهلته حركة النقد عند أوكام (Occam)، وأدى هذا إلى تقدم هائل في ميادين علمية متعددة في القرون الموالية، من أهمها اكتشاف نظام مركزية الشمس على يد كوبرنيكوس (Copernicus)، في الوقت نفسه أحرزت العلوم الفيزيائية والرياضية تقدماً سريعاً.

وكل هذه التحولات كانت لها تأثيرات على الفكر الإنساني، حيث أصبح كل شيء معرض للنقد والتساؤل وأصبح الإنسان ناقداً لقدراته وملكاته الخاصة تبعاً لمقولة كانط: «أجرؤ على استعمال فهمك الخاص»[1].

إن كل هذه المعطيات والتحولات، بجانب ظهور الطباعة والاكتشافات الجغرافية، هي بمثابة تأسيس نظري لبناء الدولة المدنية في الغرب وولوج عهد الحداثة.

في الحاجة إلى نقد التحديث عند العرب

إن طرح إشكالية الدولة المدنية اليوم في العالم العربي، كإشكالية نظرية ملحة بجانب الإشكاليات الأخرى، التي طرحت منذ أوائل القرن التاسع عشر ميلادي، هو نتيجة لما تعرفه المنطقة من تحولات ومنعطفات خاصة على المستويين السياسي والاجتماعي، إثر أحداث ما يسمى بالربيع العربي.

من المؤكد أن هذه الأحداث تمثّل قطيعة وحدّاً فاصلاً بينها وما قبلها، بين الوضع الذي كان سائداً منذ الاستقلالات السياسية، إلى

(1) إمانويل كانط، جواباً عن السؤال: ما هي الأنوار؟ موجود في **فلسفة التاريخ**، ص 46-53، منشورات Gontrie، باريس، 1965.

فشل مشروع دولة الخلافة، مروراً بفشل مشروع الدولة القومية إلى فشل مشروع الدولة الوطنية، التي ظهرت معالمه الكبرى مع بداية الثمانينيات مع انتفاضات الخبز. وحدّاً فاصلاً باعتبارها لم تكن محدودة في المجال القطري، بل تعدّت ذلك إلى أغلب الأقطار العربية، إمّا بشكل مباشر أو غير ذلك، بإرغام بعض الحكام على التنحي، أو بإرغام آخرين على البدء في الإصلاح أو على الأقل النية في الإصلاح.

كانت هذه الأحداث موحّدة في شعاراتها وأهدافها، بدأت بتكسير جدار الخوف بدءاً برفع شعارات الحرية والديمقراطية وصولاً لشعار التغيير وإسقاط النظام.

وقبل هذه الأحداث التي نعيش تفاصيلها اليوم، عرف العالم العربي منذ القرن التاسع عشر ميلادي مجموعة من محاولات الإصلاح، كانت نتائجها محدودة وبطيئة، للمضي في عملية تحديث البنيات السياسية والاجتماعية. سنقف على بعضها بإيجاز في محاولة منا لإبراز الترابط التاريخي بين مكوناتها، وفي الوقت نفسه استكشاف عوائق التحديث في العالم العربي.

كانت إصلاحات محمد علي في بداية القرن التاسع عشر ميلادي، ذات أهمية بالغة في القيام بمحاولة تحديث المجتمع المصري، على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لكن بقي تأثيرها محدوداً على الأقطار العربية، بحكم محدودية التواصل في تلك المرحلة، ومحدودية الوعي بتلك الإصلاحات وأبعادها، جراء قوة الضغط من القوى التقليدية من جهة، وضغط المطامع الاستعمارية من جهة ثانية.

من بين هذه الإصلاحات بإيجاز: تحديث الجيش كبديل عن الجيش المملوكي الإقطاعي، القضاء على نظام الريع في الاقتصاد، الحرية لجميع الطوائف في ممارسة شعائرها الدينية، المساواة بين السكان في الحقوق والواجبات، ترسيخ جهاز الدولة المركزي، تفكيك بنيات الفكر التقليدي المعتمد من طرف رجال الدين من خلال إنشاء المدارس العصرية التي كانت من أهم نتائجها، على المستوى الفكري وبخاصة عند التيار «الليبرالي» كأديب إسحاق وفرح أنطون، الدعوة إلى فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، الحرية في التعبير والدعوة إلى تحرير العقل، الدعوة إلى عدم احتقار المرأة وتعليمها ومساواتها بالرجل.

واضح أن مرجعية هذه الإصلاحات كانت ذات بعد ليبرالي شمل أقطاراً أخرى كالشام والمغرب العربي، من خلال حركة الإصلاح التي بدأها أحمد باشا باي، والتي دفعت خير الدين التونسي إلى المطالبة بضرورة اقتداء البلدان العربية بفلسفة ونهج الحداثة الغربية، بمعرفة دور الدولة الحديثة ومؤسساتها السياسية القائمة على الحرية. فالخطاب التحديثي عند خير الدين التونسي ربط بين التقدم والتمدن، اتجه إلى إقناع المسلمين بإمكانية الاقتباس من الغرب والاندماج في العالم الغربي الحديث من دون أن يؤثر هذا على معتقداتهم الدينية، عبر معرفة دور الدولة الحديثة ومؤسساتها السياسية القائمة على الحرية.

ولتفادي الضغط العسكري والاقتصادي الاستعماري في المغرب، قام السلطان المولى عبد الرحمن سنة 1822 م، ثم من بعده المولى الحسن الأول، بمجموعة من الإصلاحات شملت

الإدارة والحياة وإصلاحات عسكرية... إلخ، بالاضافة إلى إصلاحات مصطفى كمال أتاتورك التحديثية وتأثيراتها على العالم العربي بخاصة فيما يتعلق بمفهوم السلطة في الإسلام حين ألغى الخلافة.

إن مجموع هذه الإصلاحات، التي شملت مجموعة من الأقطار العربية من مصر والشام والمغرب العربي، ارتكزت في مجملها على إصلاح الدولة وجهازها العسكري بالأساس، بدون مرجعية نظرية كرافعة فكرية وثقافية هدفها الحسم مع التوافق الهجين، بين التراث التقليدي والفكر الحديث، الذي من مميزاته مواجهة الفكر التقليدي المعتمد على سلطة الأعراف والتقاليد. ظهرت تجليات هذا التوافق في كتابات بعض مفكري النهضة كالطهطاوي والكواكبي والأفغاني وعبده... إلخ، من خلال محاولاتهم تبيئة المفاهيم الليبرالية وإعطائها طابعاً ذي مرجعية إسلامية أفرغها في كثير من الأحيان من مدلولاتها الفكرية الأنوارية، كمفهوم التسامح أو الاختلاف أو العلمانية... إلخ.

انبنت الدولة المدنية الحديثة إذن في الغرب، على أسس فصل السلط: السلطة السياسية عن السلطة الأخلاقية، أي فصل السياسة عن الأخلاق والدين، وفصل السلطتين التشريعية والقضائية عن السلطة التنفيذية، بالإضافة إلى ارتباطها بمفهوم العقد الاجتماعي، لتحديد العلاقة بين الدولة والمجتمع (المجتمع السياسي والمجتمع المدني)، وبالتالي لتجاوز سيطرة الكنيسة ورجال الدين لردم أسس الدولة الثيوقراطية.

إن أسس فصل السلط والعقد الاجتماعي، من المقدمات

السياسية والاجتماعية لبناء الدولة المدنية في الغرب، ووضع حدّ لتمركز السلط في السلطة التنفيذية، وبالتالي الحكم الفردي القائم على الاستبداد والتسلط. غير أنه في العالم العربي انبنت الدولة على أسس حلمين حسب عبد الله العروي[1]: حلم تحقيق وإعادة دولة الخلافة كما كانت على عهد الخلفاء الراشدين، وحلم تحقيق الوحدة العربية كما انبنت في مرحلة أخرى على أسس بناء الدولة القطرية، كمقدمة للخروج من تداعيات تفكك الإمبراطورية العثمانية من جهة، وتحقيق الاستقلال السياسي عن الاستعمار الغربي من جهة ثانية، لتجد نفسها في مواجهة الفشل في تحقيق دولة المواطنة، الدولة المدنية ذات أسس ديمقراطية. فبناء الدولة القطرية في العالم العربي اعتمد أساساً على تقوية مؤسسات السلطة (الأمن - العسكر... إلخ) على حساب بناء متوازٍ بين الدولة والمجتمع، فغابت أسس الدولة المدنية، دولة المواطنة.

فعملية التحديث من خلال الإصلاح في العالم العربي منذ القرن التاسع عشر ميلادي، لم تكن نتائجها في خلق قوة حداثية في مواجهة النمط التقليدي المنغرس في الدولة والمجتمع، بل أعطت في كثير من الأحيان قوة أخلاقية ومجتمعية للقوى التقليدية، للاستقواء ضدّ كل ما هو حديث. فإصلاحات محمد علي لتحديث الجيش، لم تنتج إلا جيشاً منظماً جاهزاً للقمع واستتباب الاستبداد، يحارب في الداخل أكثر مما يحارب في الخارج، وإدارة غير بيروقراطية وغير عقلانية بمفهومهما (الفيبري)، تميل إلى المنفعة

---

(1) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1981، ص 169.

الشخصية أكثر من ميلها إلى خدمة كل فئات المجتمع (إدارة فاسدة)، وإصلاحاً جبائياً في خدمة الفئات السائدة أكثر من ميله إلى تطوير البنيات التحتية. وإصلاحات كمال أتاتورك التي فرضت من فوق، ولم تستوعب الواقع العربي والإسلامي، نتج عنها تحديث هجين لم يتجاوب معه أغلب الفئات، وتفعيل علمانية متطرفة، استغلها واستفاد منها التقليدانيون أكثر من الحداثيين باسم الدفاع عن الهوية الإسلامية. وثورة جمال عبد الناصر التي أعطت الحلم بالوحدة لم تتحقق وبقيت طوبى، وهزيمة أمام الكيان الصهيوني. وثورة الخميني التي أسهمت في حقن التطرف الديني، والفكر الجهادي، وتعميق الهوّة بين المسلم السنّي والمسلم الشيعي.

إن كل هذه الأحداث والإصلاحات، التي أثرت بقوة وبشكل مباشر في تحديد معالم النظام السياسي في العالم العربي، لم تعطِ إلا نتائج عكسية، أسهمت في تثبيت النظم الاستبدادية المستمدة شرعيتها تارة من الدين وتارة من القبيلة وتارة أخرى من الجيش، يقول العروي في كتابه **مفهوم الدولة**: «إن إصلاحات عهد التنظيمات غيّر جهاز الدولة وأعطته نفوذاً مضاعفاً دون أن تغير شيئاً من الفجوة الفاصلة بين ذلك الجهاز وبين المجتمع، بل يمكن القول أن الفجوة ازدادت عمقاً واتساعاً»[1].

إن تلك الأحداث لم تذهب بالإصلاحات إلى مداها، حتى تقزّم من دور الفكر التقليدي. فإذا كان الإصلاح الديني في الغرب عاملاً من عوامل التحديث، ففي العالم العربي والإسلامي اتسعت الهوّة

---

(1) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، سبق ذكره، ص 153.

بين التجديد والتقليد، فالمذاهب الإسلامية الرسمية أصبحت يغلب عليها الطابع الأيديولوجي التابع للدولة، وأضحى لكل دولة مذهبها الخاص، له مؤسساته ورجالاته من مجالس علمية، أو دور للإفتاء... إلخ. الغرض منه، ليس هو البُعد الديني العقائدي، والتقريب بين المذاهب، وبين الدين الإسلامي كعقيدة وحضارة بالعقائد الدينية الأخرى.

فاللغة بدورها لم يشملها الإصلاح، ولم تعد أداة للتواصل وإنتاج المعرفة، بل أصبحت جزءاً من الصراع الأيديولوجي والهوياتي، ليس لها من دور ووظيفة سوى الحفاظ على الهوية التاريخية والإثنية، بل والدينية كذلك (العربية - الأمازيغية - الكردية... إلخ).

على هذا الأساس، نجد تشبث التقليدانيين، من فقهاء وعلماء دين باللغة التقليدية، والوقوف ضدّ كل محاولة تطويرها، كوسيلة للحفاظ على تأويلهم الخاص للنصّ الديني، وبالتالي إنفرادهم بالسلطة الدينية، إمّا في استعمالها للتقرب والتزلف للسلطة السياسية، أو في استعمالها أساساً في مواجهة الأيديولوجيات ذات الارتباط بالحداثة.

من خلال هذه المرتكزات، التي تتأسّس عليها الثقافة العربية الإسلامية، ينكشف لنا جنوحها نحو التقليد، ونحو الارتباط بالماضي وسلطة الأموات والقبور كمحددين للحاضر والمستقبل، وإذا كانت هذه هي الثقافة السائدة، فإن تأثيراتها واضحة على بنيات المجتمع والدولة، من خلال الاعتماد على المؤسسات التقليدية والعتيقة لبناء شرعيتها ومشروعيتها.

إن اللحظات التي تعيشها المجتمعات العربية اليوم، والتحولات المتسارعة التي تعرفها بنياتها، تجعلنا نتساءل عن المسافة - في ظلّ هذه التطورات - التي تربط بينها وبين الدولة المدنية، وتجعلنا كذلك أمام استحضار شعارات الربيع العربي، التي وحدت الشعار السياسي في أغلب البلدان العربية.

إن الأنظمة العربية في مجموعها، يتداخل في منطق بنيانها اللاهوتي بالعسكري والاستبدادي. ولحظة بناء الدولة المدنية في ظلّ التحولات الراهنة، تفرض إعطاء شعارات الشارع المنادية بالحرية والديمقراطية ومحاربة الفساد والتوزيع العادل للثروة... إلخ، أهميتها السياسية بكونها شعارات لا تستمد مضامينها من الخطاب الماضوي، فمدلولاتها ومنطوقاتها تضرب في عمق الحاضر، وتخرج عن منطق النظام اللاهوتي، الذي يرتكز على المرجعية الغيبية، وعن منطق قوة النظام في جيشه الذي يعتمد على القوة والجزر، وعن منطق الاستبداد الذي يعتمد على القمع وسلطة الفرد.

إن تحقيق الدولة المدنية في العالم العربي، مرتبط بمطالب الشعوب التواقة إلى الحرية والديمقراطية، وهذه مفاهيم تروم إلى تحقيق عنصر المواطنة، في ظلّ تحقيق الديمقراطية كممكن غير حالم، والسبيل نحو تحقيق الحداثة، كـ«نمط حضاري - حسب جان بودريار (Jean Baudrillard) - يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية»[1]، أي بعقلنة التنظيم السياسي والاقتصادي والسلوك الاجتماعي والثقافي، ما سيضع حدّاً

(1) جان بودريار، **الحداثة الأنسكلوبيديا الشمولية**، ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي.

لهيمنة المنطق التقليدي، ويجعل الأيديولوجيات الماضوية أمام إعادة النظر في كثير من مسلّماتها ومعتقداتها التي تشكل عائقاً من عوائق التحديث، التي لخصها العروي في «كل ما يعوق تحرير الفرد من مختلف التبعيات السياسية، الاجتماعية، العائلية، العشائرية، الفكرية، يعوق التحديث. كل ما يعوق الديمقراطية لسيادة الشعب، يعوق التحديث. كل ما يعوق العقلانية العلمية - منطق التجربة والاستقراء - باللجوء إلى الغيبيات في حياتنا اليومية، في كل حركاتنا وسكناتنا، في مأكلنا وملبسنا ودوائنا، في ما نقرأ ونشاهد، يعوق التحديث»[1].

وتحقيق الدولة المدنية يمرّ بالضرورة عبر الإيمان بالاختلاف، وهذا الأخير عبر الاعتراف بالآخر، وهذا الاعتراف يؤدي إلى إقرار الحقّ في الوجود وفي المساواة، وفي الهوية المتعددة، والحدّ من الإقصاء، وهذا كله يؤدي إلى الانتماء إلى الإنسانية، كما يقول روبير لوكرو: «الانتماء إلى الإنسانية هو ما يمثل الجوهر»، وكل هذه المفاهيم وتسلسلها تروم إلى تحقيق الديمقراطية كمفهوم شامل، كما يحددها باتريك سافيدان (Patrick Savidan): «المجتمع الديمقراطي هو الذي تطورت في دواخله تجربة جديدة للآخر والتي تقوم بدورها على إعادة تمثل عميق للفكر الإنساني الذي يتجسد عبر تجريد الاختلافات»[2].

---

(1) عبد الله العروي، **عوائق التحديث**، ط 1، منشورات اتحاد كتاب المغرب، 2006، ص 23.

(2) باتريك سافيدان، **الدولة والتعدد الثقافي**، ط 1، ترجمة المصطفى الحسوني، دار توبقال للنشر، 2011، ص 20.

إن كانت هذه هي أصول وأسس بناء الدولة المدنية في الغرب، يلازم فيها التحديث السياسي التحديث الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، مسنوداً بثورات علمية وإصلاح ديني. وإن كانت هذه هي بنية الدولة في العالم العربي ومعوقاتها، من أجل التحديث الشامل، فإننا نجد أنفسنا اليوم في ظلّ المتغيرات والنتائج التي آلت إليها ما يسمى بـ«الثورات العربية»، وهاجس العودة والنكوص إلى الماضوية، إمّا في شكلها الثيوقراطي، أو في صيغتها العسكرية، نجد أنفسنا أمام إشكالية المداخل الرئيسة في عملية التحديث، «هل بالثورة الديمقراطية أم بالثورة الثقافية، أم بهما معاً في آن واحد»؟

الخاتمة

من الاستنتاجات والخلاصات التي يمكن أن نقف عندها في ما يتعلق بإشكالية العلاقة بين الدين والدولة في العالمين الغربي والعربي، أنه إذا كانت في العالم الأول خلاً لصراع بين الحقل الديني والحقل السياسي، فإنها في العالم العربي كانت مسألة مرتبطة بتحديث الدولة والمجتمع.

ظهرت في الغرب نتيجة لصراعات وتطاحنات همّت مجالات متعددة، منها الدينية، والسوسيو-سياسية، والثقافية... إلخ. دينياً كان الصراع قائماً بين الكاثوليك والبروتستانت، وعلى المستوى السوسيو-سياسي بين رجل الدين ورجل السياسة حول شرعية السلطة السياسية، تمثل في صراع الطبقة البورجوازية الصاعدة والطبقة الفيودالية مسنودة برجال الدين حول أحقية التوجه والقيادة السياسية للمجتمع. أمّا على المستوى الثقافي، نجد ذلك الصراع الذي كان حاصلاً بين الثقافة الليبرالية المعتمدة على العقل في الحصول على المعرفة والحقيقة، والثقافة السكولائية، ثقافة الكنيسة المعتمدة على الحقيقة الدينية كأساس للمعرفة.

بذلك جاءت العلمانية في الغرب لتأسيس علاقة جديدة بين الديني والسياسي، كجزء من تغيير شامل في العلاقات، شمل علاقة

رجل السياسة برجل الدين، ورجل الدولة بالمواطن، والمواطن بالمؤسسات... إلخ. فالعلمانية كحلّ لهذه العلائق برزت ترسيخاً لفكرة التسامح مساهمة بشكل كبير في الاعتراف بوجود الآخر، والإقرار بحقّ الاختلاف والتعدد. بهذا كانت ملازمة لبناء المجتمع المدني الحديث، وفي سياق تدعيم وتقوية مؤسساته.

ظهورها كإشكالية في العالم العربي بمثابة سبيل نحو التحديث السياسي، ومؤسسة الدولة أساساً، فجاءت فكرة العلمانية في شكلها لتخليص السياسة من الدين بدون أن يكون هناك صراع بين الدين والسياسة. وفي مضمونها، من أجل تحديث الدولة وتحقيق التقدم. فإذا ظهرت في الغرب كخطوة ثانية بعد تحقيق فكرة التسامح، فإنها في العالم العربي ظهرت بدون أن تجد لها أرضية فكرية تسمح بحقّ الاختلاف والتعدد، والاعتراف بوجود الآخر.

بهذا كان ظهورها في العالم العربي متزامناً مع تفكيك بنيات المجتمع التقليدية وانهيار الدولة المركزية من جهة، والغزو الاستعماري للمنطقة من جهة ثانية. ما يجعلنا نستنتج أن ظهور العلمانية في الغرب كان ملازماً للحداثة ولمواجهة الذات للذات، بينما ظهورها في العالم العربي كان ملازماً للتقليد ولمواجهة الذات للآخر.

تزامن التحديث في الغرب مع تقوية الدولة ومؤسسات المجتمع المدني، بينما في العالم العربي والإسلامي تزامن مع تفكيك الدولة المركزية وتصاعد التعارض بين نموذجين ثقافيين في المجتمع، أحدهما يتجه نحو تكريس التقليد، والآخر نحو التمدين، وفي غالب الأحيان كانت تميل الكفة للتيار الأول، ما جعل دخول التحديث إلى

المجال السياسي في مختلف البلدان العربية والإسلامية أكثر ضعفاً، بل وأكثر هشاشة في المجالات الأخرى.

وبهذا أصبح الاهتمام بالتحديث في العالم العربي والإسلامي ينصب أساساً على الجانب السياسي، وبالدولة تحديداً. فتحقيق الحداثة والتقدم بصفة عامة عند النهضويين يمرّ عبر تحديث الدولة. ونفس الاهتمام نجده عند المعاصرين مع إدخال بعض المجالات الأخرى في اعتبارات التحديث.

وتأسيساً على ما سبق، يمكن القول إن إشكالية الدولة هي جوهر التفكير في علاقة الدين بالسياسة، وإشكالية التقدم هي جوهر التفكير في الدولة. ويمكن تفسير ذلك بكون المفكرين العرب كانوا يعتبرون تفوّق الآخر يكمن في نظامه السياسي، وبالمقابل تأخُر العرب والمسلمين يتجلى بدوره في نظامه السياسي. بهذا الاعتبار تساوى المفكر الليبرالي والمفكر السلفي، وبالتالي فطبيعة النظام هي التي تحدد العلاقة بين السلطتين الدينية والسياسية، «في حالة المجتمعات الإسلامية لا بأس في أن نثبّت في الذهن حالة الأوتوقراطية في تحول الخلافة إلى ملك عضوض، والتي ازدادت حدّة مع الوقت. فهي تجسد حالة إخضاع الدين للدولة، وانشقاق الوعي الديني إلى فقه تبريري لمظاهر السلطان، بما فيها الاستبداد وعشوائية إرادة الحاكم من ناحية، وإلى فقه شعبي مقاد بالشعائر والطقوس والمواسم والخرافات، وإلى فقه شعبي روحاني، وفقه ثوري في بعض الحالات المشهودة من ناحية أخرى»[1].

---

(1) عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، سبق ذكره، ص 425.

نستنتج من خلال نظرة مقارِنة بين الفصلين الأول والثاني، أن إشكالية العلاقة بين الدولة والدين طُرحت في أواخر القرن التاسع عشر ميلادي، في ظروف تفكك الدولة العثمانية، وبداية الهيمنة الاستعمارية، أي في إطار ثنائية الأنا/ الآخر. لكنها اليوم تُطرح في إطار مواجهة الذات للذات، أي في وقت فشل مشاريع الدولة الوطنية، وتنامي المدّ الأصولي في المجتمعات العربية، ومخلفات ما يسمى بالربيع العربي.

إنه رغم اختلاف الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية بين أواخر القرن التاسع عشر ميلادي، وبداية هذا القرن، ما زالت الإشكالية السياسية داخل الساحة الفكرية العربية تطرح بالفهم والحمولة التاريخية نفسهما، وبالصياغة النظرية نفسها.

على ضوء هذا الاستنتاج، ألا يحقّ لنا إعادة طرح إشكالية العلاقة بين الدولة والدين، والتساؤل حول أهميتها، بالرجوع إلى مقارنتها بأهمية وقيمة الإشكاليات الأخرى التي نعيشها اليوم؟ بمعنى الاعتماد في تصنيفنا لهذه الإشكاليات على ثنائية جزء/ كلّ، أو ثانوي/ أساسي. واعتماد هذه الثنائية يجعلنا نقف على الإشكاليات الرئيسة ذات الأولوية المطروحة علينا اليوم، ومن أهمها إشكالية الديمقراطية وحقوق الإنسان والتوزيع العادل للثروة، باعتبار الديمقراطية هي كلّ شامل يحوي قضايا جزئية كثيرة، من بينها مسألة العلاقة بين الدين والدولة. فتحقيق الديمقراطية يمكن أن يكون مدخلاً لطرح العلاقة بين الدين والدولة، في ظروف تضمن حرية التفكير واحترام التعدد والاختلاف على قاعدة التسامح، والاعتراف بوجود الآخر.

إذا كان بروز الدولة الحديثة في الغرب نتيجة لتطورات وتحولات اقتصادية واجتماعية وثقافية... إلخ، فإنها في الوقت نفسه لعبت دوراً أساسياً في دعم عملية التحديث وتطوره، والمحافظة على مكتسبات الثورات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والعلمية... إلخ.

من هنا يمكن أن نستخلص، إذا كانت الدولة في الغرب هي نفسها نتيجة تحديث شامل، سياسي واقتصادي واجتماعي وثقافي، فإنها في العالم العربي والإسلامي كانت بهياكلها وبنياتها التقليدية هي المباشرة لعملية الإصلاح مرغمة على ذلك من أجل مواجهة الآخر. هذا ما يفسر اهتمام النهضويين أكثر بالجانب السياسي، ففشل هذه الدولة في عملية الإصلاح والتمدن برزت مسألة أساسية تتعلق بشرعية الدولة، بمعنى من أين تستمد الدولة شرعيتها ومشروعيتها في العالم العربي والإسلامي؟

فإذا كانت في الغرب قد ارتبطت شرعية الدولة بالمجتمع وأساساً بالفرد المواطن، فإنها في العالم العربي الإسلامي كانت محط جدال بين اتجاهين فكريين: تيار اعتبر أن الدولة لا تستمد شرعيتها إلا من خلال مرجعيتها الدينية، أي من قيم الدين الإسلامي. وأصحاب هذا الاعتبار يعتمدون بالأساس على الهوية الدينية في مواجهة الغرب والحفاظ على وحدة الأمة. وتيار اعتبر أن الدولة لا تستمد شرعيتها إلا من المجتمع، أي من علاقة الدولة بالمواطن، وليس من علاقته بالعقيدة. ويهدف أصحاب هذا الرأي إلى تأسيس الدولة على قاعدة الهوية الوطنية كأساس للتحديث والتقدم.

بهذا الطرح نفهم الجدال الذي كان حول علاقة الدين بالدولة عند النهضويين، حيث أن أصحاب الفصل يركزون على الهوية الوطنية بمضمون قومي، فيما أن أنصار الوصل يركّزون على الهوية الدينية بمضمون وحدة الأمة الإسلامية.

وبموازاة للنقاش والجدال حول شرعية الدولة في الإسلام، ستظهر طروحات كثيرة دعمت هذا الاتجاه أو ذاك، لكن كانت كلها تعود إلى مرجعيتين فكريتين أساسيتين: المرجعية الليبرالية والمرجعية السلفية.

فبظهور قضايا فكرية جديدة في الساحة الثقافية العربية، وجد الفكر السياسي العربي نفسه، في أواسط القرن التاسع عشر ميلادي، أمام تأثيرين قويين: تأثير الفكر الليبرالي الغربي وتأثير الواقع السياسي للدولة العثمانية المتفكك. من هنا يمكن أن نفهم لماذا كانت الحركة السلفية تقوم بعملية تطويع المفاهيم الليبرالية إلى المرجعية الإسلامية، فهل يعود سبب ذلك فقط إلى أنها وجدت نفسها أمام فكر ومفاهيم لا يمكن تجاوزهما، من أجل تفسير الواقع العربي، وطرح بديل جديد للخروج من التخلف، أم أن مرجعيتها الأصلية تفتقر إلى بناء نظري وقاموس سياسي، يعفيها من اللجوء إلى الفكر الغربي أو اعتماد مفاهيمه؟

التساؤل نفسه يمكن طرحه حول التيار الليبرالي: لماذا كان سجين المفاهيم الليبرالية الغربية في تفسيرها وتأويلها للواقع؟ هل لأنه كان عاجزاً عن ابتكار مفاهيم جديدة لتفسير الواقع العربي، أم أنه كان يريد تقليص المسافة نحو ما وصل إليه الغرب من تقدم؟

إذا كانت الدولة، أو التحديث السياسي، جوهر التفكير

السياسي النهضوي، فإن الفكر العربي المعاصر بقي في مجمله سجيناً لهذه النظرة، وإلى الإشكاليات الرئيسة التي طرحت في أواخر القرن التاسع عشر ميلادي، لكن ما يميزه هو أنه أصبح ينظر إليها في شموليتها من خلال الدعوة إلى تحقيق الديمقراطية. فالدعوة إلى الديمقراطية اليوم عند المعاصرين في جوهرها دعوة إلى العقلانية والوحدة العربية[1]، والاختلاف وحقوق الإنسان[2]، وإلى الانتخابات الحرة والتعدد وإلغاء الحزب الواحد، وإلى حلّ إشكالية العلاقة بين الدين والدولة[3]، وإلى حرية المرأة وإشراكها في القرارات، وإلى نقد المجتمع البطريركي[4]. من هنا يتضح أن الفكر السياسي العربي المعاصر بجانب اهتمامه بالدولة والتحديث السياسي بدأ - وبخاصة في العقدين الأخيرين - يهتم بالجوانب الأخرى، الاجتماعية والاقتصادية والثقافية... إلخ.

وتماشياً مع هذا الاهتمام على المستوى النظري، بدأ على المستوى العملي في خلق وإنشاء هيئات وإطارات مستقلة عن الدولة، تدعم مؤسسات المجتمع المدني، وتهتم بقضايا اجتماعية وحقوقية أو بقضايا ثقافية وفكرية.

---

(1) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، سبق ذكره.
إشكاليات الفكر العربي المعاصر، سبق ذكره.

(2) علي أومليل، **في شرعية الاختلاف**، سبق ذكره.

(3) برهان غليون، **نقد السياسة، الدين والدولة**، سبق ذكره.

(4) هشام شرابي، **البنية البطركية**، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 1987.
النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين، ط 1، مركز الوحدة العربية، 1990.

إذا كان إذن التحديث السياسي والدولة أساساً، هو جوهر التفكير في الفكر السياسي العربي بشقّيه النهضوي والمعاصر، فإن المهتم أول ما يثير انتباهه هو فقر هذا الفكر لدراسات وبحوث حول الدولة العربية، في تكوينها وبنياتها وتطورها ودورها في التاريخ... إلخ. وإذا كانت الدراسات تعرف فقراً في هذا المجال، فهي شبه منعدمة في المجال الديني ليس فقط كعقيدة، بل في دوره داخل المجتمع، وإسهامه في الروابط المجتمعية، ومكانته في «المخيال الاجتماعي». وبالتالي في دوره المباشر أو غير المباشر (أي الرمزي) في تكوين الدولة واستمراريتها. وأين يتقاطع دور الدولة والدين داخل خيال الأفراد **أولاً**، وداخل المجتمع **ثانياً**؟

إن الجواب على هذه الأسئلة، وعلى ضوئها، سيعيد طرح إشكالية العلاقة بين الدين والدولة في صورة جديدة، وسيعيد كذلك صياغتها على أسس أخرى تعتمد أساساً على الواقع وعلى مكوناته في تحديد العلاقة بينهما، دون إغفال طرف أساسي، وهو المجتمع الذي تمارس فيه هذه العلاقة، ودون تغييب ربط الهوية بالاختلاف والتعدد، الهوية كمتغير في التاريخ، والاختلاف كقاعدة مجتمعية، والتعدد كمبدأ وغاية.

المصادر والمراجع

1- فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، ط 1، دار الطليعة، بيروت، آذار/ مارس 1981.

2- محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1989.

الكتابات السياسية، تقديم محمد عمارة، الدوحة، نيسان/ أبريل 2013.

3- علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، ط 1، دراسات ووثائق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.

الإسلام وأصول الحكم، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.

4- عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ج 1، ط 1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2013.

5- **حوار وردود حول الإسلام وأصول الحكم**، ط 1، تقديم رضوان السيد، جداول للنشر، تموز/ يوليو 2011.

6- محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ط 1، منشورات مركز الإنماء العربي، 1986.

- **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**، ط 1، ترجمة هشام صالح، دار الساقي.
- **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، ط 2، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي.
- **الإسلام والحداثة**، محاضرات ترجمها ولخصها وقدم لها هاشم صالح.

7- عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.

8- محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1982.
- **إشكالية الفكر العربي المعاصر**، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1989.
- **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1992.
- محمد عابد الجابري/حسن حنفي، **حوار المشرق والمغرب**، ط 1، اليوم السابع، دار توبقال، 1990.
- **الدين والدولة، وتطبيق الشريعة**، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996.

9- أنور الجندي، **سقوط العلمانية**، ط 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973.

10- برهان غليون، **نقد السياسة الدولة والدين**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991.
- **اغتيال العقل**، ط 1، دار التنوير للطباعة والنشر، 1987.

- **نظام الطائفية من الدين إلى القبيلة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1990.

- **بيان من أجل الديمقراطية**، ط 1، عيون المقالات، الدار البيضاء، 1990.

11- برتران بادي، **الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام**، ط 1، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1996.

12- جورج بالاندييه، **الأنتروبولوجيا السياسية**، ط 1، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990.

13- عبدالله العروي، **مفهوم الدولة**، ط 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1981.

- **عوائق التحديث**، ط 1، منشورات اتحاد كتاب المغرب، 2006.

- **الأيدولوجيا العربية المعاصرة**، ط 3، دار الحقيقة، بيروت، 1983.

- **تاريخ المغرب: محاولة في التركيب**، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1977.

- **العرب والفكر التاريخي**، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1983.

- **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ط 1، دار التنوير للطباعة والنشر، 1983.

- **أزمة المثقفين العرب**، ط 1، ترجمة ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1978.

- **من ديوان السياسة**، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2009.

14- علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1985.

- **في شرعية الاختلاف**، ط 1، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، 1991.

15- هشام شرابي، **البنية البطركية**، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 1987.

- **النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين**، ط 1، مركز الوحدة العربية، 1990.

16- علال الفاسي، **النقد الذاتي**، مطبعة الرسالة، 1979.

17- المستشار محمد سعيد العشماوي، **الإسلام السياسي**، ط 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1991.

18- هشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، ط 1، دار الحقيقة، بيروت، 1980.

19- مهدي عامل، **أزمة الحضارة أم أزمة البرجوازية العربية**، ط 3، دار الفارابي، بيروت، 1981.

20- كمال عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة**، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1987.

21- جوزيف مغيزل، **العروبة والعلمانية**، دار النهار للنشر، بيروت، 1980.

22- **الإسلام السياسي**، تأليف مجموعة باحثين، إشراف محمود أمين العالم، مطبعة النجاح الجديدة، 1991.

23- طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، مطبعة المعارف.

24- محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ط 1، دار توبقال للنشر، 2000.

25- **الحوار القومي - الديني**، ط 1، ندوة مركز دراسات الوحدة العربية، 1989.

26- عبدالله حمودي، **الشيخ والمريد**، ط 1، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، 2000.

27- بيير بورديو، **الرمز والسلطة**، ط 1، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، 1986.

28- **الحكومة الملتحية والفقه الموروث**، مجموعة مقالات، ط 1، تنسيق محمد الدرويش، منشورات فكر، 2008.

29- باتريك سافيدان، **الدولة والتعدد الثقافي**، ط 1، ترجمة المصطفى الحسوني، دار توبقال للنشر، 2011.

30- سلامة موسى، **كتاب الثورات**، دار العلم للملايين، 1972.

31- يوسف زيدان، **حيّ بن يقظان**، ط 2، دار الأمين، 1998.

34- جورج طرابيشي، **الانتلجنسيا العربية والإضراب عن التفكير، حوار المشرق والمغرب**، ط 1، دار توبقال للنشر.

35- برتراند راسل، **حكمة الغرب**، ج 2، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، 1983.

36- جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السياسي من الدولة القومية إلى الدولة الأممية**، ترجمة محمد عرب صاصلا.

37- هيغل، **مبادئ فلسفة الحقّ**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، د.ن، د.ت.

38- خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة الممالك**، المطبعة الرسمية، تونس، 1868.

39- أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، القاهرة، 1965.

المجلات:

1- **آفاق**، مجلة اتحاد كتاب المغرب، العدد 53- 54، 1993.
2- مجلة **المستقبل العربي**، العدد أيار/ مايو 1993.
3- مجلة **الاجتهاد**:
- العدد 171، أيار/ مايو 1993.
- العدد 5، خريف 1989.
- العدد 10-11، شتاء وربيع 1991.
- العدد 14، شتاء 1992.
- العدد 15- 16، ربيع وصيف 1992.
4- مجلة **الوحدة**:
- العدد 5، شباط/ فبراير 1985.
- العدد 6، آذار/ مارس 1985.
- العدد 10، تموز/ يوليو 1985.
- العدد 16، كانون الثاني/ يناير 1986.
- العدد 26 -27، تشرين الثاني/ نوفمبر - كانون الأول/ ديسمبر 1986.
- العدد 47، تموز/ يوليو 1988.
- العدد 66، آذار/ مارس 1990.
- العدد 75، كانون الأول/ ديسمبر 1990.
- العدد 85، تشرين الأول/ أكتوبر 1991.
- العدد 92، أيار/ مايو 1992.

- العدد 96، أيلول/ سبتمبر 1992.
5- مجلة مواقف، عدد 59-60، صيف - خريف 1989.
6- مجلة المقالات، عدد 14-15، 1990.
7- مجلة فكر، العدد 4، كانون الأول/ ديسمبر 1984.

مراجع باللغة الفرنسية

1- Mohammed Arkoun: *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.

2- Bruno Etienne: *L'islamisme radical*, Hachette, Paris, 1987.

3- Daniel Béresniak: *La Laïcité*, Jacques Grancher, Paris, 1990.

4- Georges Balandier : *Le détour : Pouvoir et modernité*, Fayard, 1985.

5- Jacques Leenhardt et Barbara Maj, *La force des mots: Le role des intellectuels*, trad. de l'italien par Reginaldo di Piero, Mégrelis, Paris, 1982.

6- Jacques Le Goff: *Les intellectuels au moyen-âge*, Seuil, Paris, 1957.

7- Jean-Marie Domenach: *Approches de la modernité*, Ellipses, Paris, 1985.

8- Louis Bodin: *Les intellectuels*, collection « Que-sais-je ? », PUF, Paris, 1964.

9- Lucien Goldmann: *Epistémologie et philosophie politique*, Denoël/Gonthier, Paris, 1978.

10- Marcel Gauchet: *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985.



المحتويات



